

UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE
FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
Département de PHILOSOPHIE ET D'ÉTHIQUE APPLIQUÉE

Mémoire

La créativité dans l'œuvre de Paul Ricœur : dialogue avec Nietzsche

Par David MARCHAND

Sous la direction de M. André DUHAMEL

Pour l'obtention du diplôme de

Maîtrise en philosophie

Sherbrooke, janvier 2018

Composition du jury

La créativité dans l'œuvre de Paul Ricœur : dialogue avec Nietzsche

Par David MARCHAND

Ce mémoire a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

André Duhamel, directeur de recherche

Département de philosophie, Faculté des lettres et sciences humaines

Benoît Castelnérac, membre du jury

Département de philosophie, Faculté des lettres et sciences humaines

Alain Létourneau, membre du jury

Département de philosophie, Faculté des lettres et sciences humaines

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	6
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	7
CHAPITRE 1 : LA NAISSANCE DE L’HERMÉNEUTIQUE DU SOUPÇON	12
1. Schleiermacher, « premier » herméneute	13
2. Fichte et la constitution du soi moderne.....	18
La dialectique du Moi.....	19
La place de la culture dans la société	23
3. Dilthey, un échec fructueux	26
4. Nietzsche, volonté et interprétation	28
Nietzsche herméneute	28
Nietzsche historien	32
La volonté selon Nietzsche.....	34
Herméneutique et volonté	35
5. Conclusion.....	38
CHAPITRE 2 : RICŒUR À TRAVERS SES TEXTES.....	40
1. Introduction	40
2. Herméneutique du symbole (1950-1969).....	43
Vers une “Poïétique de la volonté”	43
De l’interprétation	45
3. Herméneutique du texte (1975-1985).....	48
La métaphore vive (1975).....	49
Temps et récit (1983, 1984, 1985)	54
Mimêsis I	57
Mimêsis II	58
Mimêsis III	61
4. Herméneutique du soi (1986).....	65

Soi-même comme un autre (1990)	65
5. Conclusion	69
CHAPITRE 3 : LA PAROLE ET LE MARTEAU.....	70
1. Introduction	70
2. Nietzsche, auteur post-kantien	71
3. L’histoire, double sens	72
4. L’histoire, spirale herméneutique.....	73
5. Le soupçon nietzschéen	74
6. La créativité et la vérité	79
7. La question du soi.....	82
CONCLUSION.....	85
BIBLIOGRAPHIE	87
Ouvrages généraux	87
Œuvres de Ricœur	91
Œuvres de Nietzsche	92

Résumé

Ce mémoire vise à comprendre de quelle façon l'herméneutique de Paul Ricœur tend à prévenir la crise du soupçon qui l'aura tant occupé. Il propose pour ce faire d'établir un dialogue entre son œuvre et celle de celui qu'il identifie comme le principal représentant des herméneutiques du soupçon, Nietzsche. Pour comprendre sous quelle perspective ce dialogue est possible, le retour à l'historique des questions de l'interprétation depuis Schleiermacher s'impose. L'interprétation alors comprise comme l'opération bi-polaire des rapports de la créativité à la vérité soutient la compréhension des œuvres de Nietzsche et Ricœur prises ensembles. Sous cet éclairage et par le biais d'une typologie de la vérité, l'analyse vise ainsi à cerner ce que partagent ces auteurs, et ce qui les départage, afin de saisir ce qui, dans l'œuvre de Ricœur, constitue essentiellement la réponse au soupçon nietzschéen : la notion de vérité collective.

Mots-clefs : Paul Ricœur ; Friedrich Nietzsche ; créativité ; vérité ; référence ; herméneutique ; interprétation ; langage ; soupçon

Abstract

This thesis aims to understand how the hermeneutics of Paul Ricœur tends to prevent the crisis of suspicion that occupied him so much. To this end, he proposes to establish a dialogue between his work and that of the one he identifies as the main representative of the hermeneutics of suspicion, Nietzsche. To understand from which perspective this dialogue is possible, the return to the history of the questions of interpretation since Schleiermacher is essential. The interpretation then understood as the bi-polar operation of the relations of creativity to truth supports the understanding of the works of Nietzsche and Ricœur taken together. Under this light and through a typology of truth, the analysis aims to identify what these authors share, and what separates them, in order to grasp what in Ricœur's work is essentially the answer to Nietzschean suspicion: the notion of collective truth.

Keywords: Paul Ricœur; Friedrich Nietzsche; creativity; truth; denotation; hermeneutic; interpretation; language; suspicion

Avant-propos

Je désire remercier mes proches pour le soutien qu'ils m'ont offert durant la longue rédaction de ce mémoire. Je remercie Vanessa Simard, qui a su m'insuffler la motivation nécessaire pour terminer. Je remercie mon père et mes frères pour l'estime qu'ils m'ont toujours témoignée. Je remercie M. Benoît Castelnérac pour les maintes discussions passionnantes qui m'ont accompagnées dans mes réflexions. Je remercie M. Daniel Proulx pour m'avoir héroïquement soutenu dans les derniers moments. Je remercie M. Mathieu Fortin pour toutes nos discussions et moments nietzschéens et je remercie mon directeur M. André Duhamel pour sa patience et sa compréhension au cours de ces années en plus de m'avoir fait découvrir un des penseurs qui maintenant ne me quittera plus. De plus, je voudrais remercier de façon générale le département de philosophie qui n'a eu de cesse de m'accueillir malgré le temps et les épreuves qui ont passé.

Je voudrais par ces quelques mots signifier ma conscience du caractère atypique des conditions de remise de ce mémoire. Au-delà d'un certain temps, on en perd la notion, alors que c'est au fond tout ce que l'on possède. Des difficultés personnelles auront pris le pas sur ma passion pour la philosophie et le travail intellectuel, couplées aux exigences d'une vie professionnelle chargée dont les répit furent rares. Je voudrais néanmoins souligner que ma ténacité qui porte ses fruits aujourd'hui, s'enracine dans un réel amour du propos philosophique auquel j'aurais souhaité offrir plus de tranquillité. La réflexion qui s'élabore dans ce mémoire prend racine loin dans mon histoire, aux débuts de mon éveil intellectuel, et je suis heureux d'avoir eu la chance de ne la point quitter. La maturité venant, c'est par un autre œil que je me suis mis à la regarder et que je la partage avec vous.

Introduction générale

Hermès, dieu messager, est celui qui donne son nom à l'approche philosophique que l'on nomme l'herméneutique. Peut-être cette approche consiste-t-elle à savoir si Hermès sait arriver à bon port, s'il s'égare trop souvent dans les celliers de Dionysos ou si les vents lui sont par trop défavorables ? La question de la transmission de sens rencontre mille écueils, semble-t-il, et nécessite le recours de la philosophie pour éclairer son chemin. *La créativité dans l'œuvre de Paul Ricœur : dialogue avec Nietzsche*, ce titre, qui est aussi notre fil conducteur, trouve sa pleine compréhension dans l'horizon de cette question. Il annonce un dialogue, sans que rien ne garantisse que ce dialogue puisse réellement s'accomplir. Entre Ricœur et Nietzsche, peut-être n'y a-t-il qu'une inimitié ? La recherche de points de passage entre leurs pensées, en apparence antithétiques, demeure une quête incertaine. Pour comprendre en profondeur les implications de notre problématique, c'est-à-dire de savoir comment Ricœur résiste au soupçon de Nietzsche, une recherche historique sur l'herméneutique visant à situer son œuvre, de même qu'une présentation des éléments centraux de sa pensée sera nécessaire avant d'entamer toute tentative d'en établir le dialogue. En inventant l'expression « les maîtres du soupçon », Ricœur se donnait simultanément la tâche de leur répondre et ainsi de défendre, tout au long de sa carrière, l'idée qu'il y ait une vérité du langage, une légitimité du *logos*. Or, parmi les maîtres du soupçon qu'il identifie, c'est à Nietzsche que revient le statut d'adversaire principal :

Je me suis vraiment battu avec Nietzsche, qui m'a beaucoup plus concerné que Marx. Vrai ou faux, Marx ne changeait rien pour moi. Nietzsche, si, car il formule la mise en cause la plus radicale de ce à quoi je tiens le plus, de telle sorte qu'il se présente à moi comme l'interlocuteur primordial.¹

Notre objectif sera de comprendre dans la philosophie de Paul Ricœur le sens et le rôle de la créativité, entre autres par les pôles conceptuels de « vérité » et « référence ». Notre hypothèse principale, s'enracinant dans nos recherches sur l'histoire de l'herméneutique et un parcours chronologique et synthétique de l'œuvre de Ricœur, consiste à affirmer que c'est par sa conception de la créativité, de ses rapports au langage, que Ricœur entend sauver la question de la référence du soupçon nietzschéen. La créativité est un thème qui rejoint les philosophies de Nietzsche et de Ricœur en profondeur et c'est pourquoi nous pensons que cette petite étude permettra de mettre à

¹ *Le Monde*, 7 février 1986, p.17.

jour quelques connivences restées inaperçues, car les commentateurs voient trop souvent en Nietzsche un simple adversaire de Ricœur. La question qui surgit alors et à laquelle notre mémoire s'efforcera de répondre, est de savoir quelle créativité est impliquée dans la philosophie de chacun et quel en est son sens. Pour être en mesure de donner une réponse adéquate, notre méthode consiste à donner un regard panoramique afin de situer *l'œuvre* de Ricœur face à la question de l'interprétation, pour ensuite articuler la réponse que *la philosophie* de Ricœur peut offrir au soupçon nietzschéen (au début de chaque chapitre, nous ajouterons quelques précisions sur la méthode employée).

Le premier chapitre retrace, quoique bien succinctement, quelques piliers essentiels de l'histoire de l'herméneutique et, ce faisant, permettra de fournir un cadre de compréhension dans lequel le dialogue se déroulera. Notre parcours propose de s'arrêter sur Schleiermacher, Fichte, Dilthey et finalement sur Nietzsche lui-même.

Au fondement de l'herméneutique se trouve l'œuvre du grand théologien protestant Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Une compréhension approfondie de cet auteur aura été un des moments heureux de mon parcours. Ses cours et ses conférences sont un terreau fertile pour voir comment la notion d'herméneutique est devenue philosophique et comprendre pourquoi le sentiment, l'art et la poésie y sont liés. Proche du Cercle d'Iéna, il fut soucieux des questions de la réception et de la création et ses travaux de traducteur lui auront permis d'approfondir sa réflexion sur l'herméneutique en tant qu'elle concerne la transmission du sens. Il vint ainsi, de par les contraintes méthodologiques de sa pratique, à se questionner sur les rapports psychologiques et philologiques de l'interprétation. Puis, un détour par la philosophie de Johann Gottlieb Fichte est pris, car il fournit à travers sa philosophie du Moi des éléments clefs qui permettront à notre avis d'éclairer les suites de l'herméneutique jusqu'à Ricœur. En effet, sa philosophie laisse entrevoir la possibilité pour l'herméneutique de devenir une activité propre du sujet, en tant qu'il se constitue lui-même. Cette marque de l'idéalisme sur l'herméneutique culminera dans le concept d'*autonarrativité* comme liberté de s'autodéterminer. En pensant la dialectique du Moi et du Non-Moi, une notion qui deviendra l'Autre, il ouvre à la réflexivité qui dans son fondement suggère une ontologie de l'Acte, ontologie qui ne sera pas étrangère à la philosophie de Ricœur.

Une histoire de l'herméneutique sans passage par l'œuvre de Wilhelm Dilthey aurait souffert d'une grave lacune. Son expression de « cercle herméneutique » aura à la fois mis de l'avant l'une des

logiques implicites de son prédécesseur Schleiermacher et influencé l'ensemble de l'herméneutique à venir. Le cercle herméneutique se réalise chez lui dans la mesure où l'individu se comprend par l'histoire et l'histoire par l'individu, dans le projet d'une critique de la raison historique, ou historicisme. Puisqu'il se situe dans le courant de la *Lebensphilosophie*, la philosophie de la vie, il est tout naturellement conduit à réfléchir sur l'ensemble de l'expérience humaine et, notamment, sur l'intériorité. Dans ce cadre, l'écriture se comprend comme une expression de la vie, d'où il tira sa fameuse distinction entre expliquer et comprendre, qui distinguera ensuite les sciences de la nature des sciences de l'esprit. Les œuvres, chez lui, sont ainsi conçues comme une objectivation des connexions du monde de la vie, ce qui influencera Ricœur de façon importante. Ses apports à l'herméneutique, outre le fait de l'avoir remis sur le chantier de la philosophie occidentale, sont riches en dépit de la caducité de son projet de psychologie descriptive sur lequel il entendait fonder les sciences historiques.

Quant à Friedrich Nietzsche, il opère une rupture radicale en distinguant interprétation et compréhension. Dans la compréhension de l'herméneutique que nous ébaucherons, nous pourrions dire qu'il évacue la vérité, le pôle de la référence, pour ne garder que le pôle de la créativité et c'est sous cet angle qu'il se laissera le mieux, à notre avis, mettre en relation avec Ricœur. Du fait qu'il ne se réfère jamais à l'herméneutique, sauf lorsqu'il parle de « schleiermacherie », l'on doit garder en tête le statut particulier de son inclusion *a posteriori* dans cette mouvance. Son style aphoristique est d'ailleurs caractéristique du primat qu'il donne à l'expression sur toute compréhension. Pourtant, son haut degré de probité dans l'exercice de sa profession philologique semble démentir le traitement radical qu'il fait à la référence. Cette contradiction est ainsi l'un des nombreux paradoxes qui prend place dans l'œuvre et la personne de Nietzsche. Nous pourrions dire qu'il assume ses paradoxes, car pour lui tout philosophe ne saurait se distinguer de sa philosophie. C'est que pour lui, l'humanité se décline dans une typologie où chacun suit les idées propres à sa nature. Le critère qui prévaudra dès lors sera celui de la probité à soi-même, les autres représentant un danger pour notre authenticité. L'interprétation se déploie ainsi dans une forme de solipsisme qui réduit la question des rapports à l'autre à celle des rapports de force. Plus profondément encore, les rapports de force ont cours à l'intérieur du sujet lui-même, car il se trouve être multiple, faisant de chacun le plus lointain à soi-même. Les conséquences d'une telle conception se répercuteront fortement dans la philosophie herméneutique.

Le second chapitre, quant à lui, dresse un parcours chronologique des principaux ouvrages de l'œuvre de Ricœur afin d'en dégager une compréhension qui permettra d'établir un dialogue avec Nietzsche, suivant notre hypothèse. Pas que l'œuvre de Ricœur se laisse appréhender à la manière d'un système, mais plutôt que l'on est en droit de postuler une certaine unité organique, une originalité propre que l'on retrouverait dans l'intimité de chacun des segments de l'œuvre. C'est la teneur de cette unité qui éveille la présente recherche. À la lecture, l'on sent bien cette unité traverser l'œuvre, l'occuper dès ses premiers moments jusqu'à sa dernière maturité. Et c'est bien parce qu'elle est ressentie qu'elle demande à être explicitée. La chose est connue, Ricœur a manifesté l'intention de terminer sa *Philosophie de la volonté* par un troisième livre qui aurait porté sur la poétique de la volonté, ouvrage qui n'aura jamais paru, mais, pour le dire comme John Wall : « This specifically hermeneutical poetics of the will is subsequently developed in increasingly nuanced ways in Ricœur throughout his theories of texts, metaphors, and narratives. »² Si le livre lui-même ne fut jamais écrit, il est permis de voir l'entreprise subséquente de Ricœur comme une reformulation de ce projet l'ayant occupé pour les décennies à venir.³

Un survol rapide des thèmes de l'œuvre nous révèle que la créativité y occupe une place de choix. Que ce soit à travers son étude de la métaphore, du temps et du récit, de l'identité narrative ou dès son projet d'une poétique de la volonté, la créativité semble toujours être au cœur de son activité philosophique. Parce que l'œuvre de Ricœur est immense, on ne peut en faire le tour en un mémoire, mais une présentation générale de son parcours intellectuel et des grandes dates de son œuvre est nécessaire avant de penser sa conception de l'herméneutique. Suivant cette idée, nous proposerons d'articuler l'œuvre de Ricœur en trois grandes périodes : l'herméneutique du symbole (1950-1969), l'herméneutique du texte (1975-1985) et l'herméneutique du soi (après 1986). Nous exposerons tour à tour ses œuvres qui nous apparaissent incontournables pour bien saisir sa pensée et son évolution. Cela nous permettra à chaque étape de voir comment la question de la créativité

² WALL, John. *Moral creativity : Paul Ricœur and the poetics of possibility*. Coll. « AAR reflection and theory in the study of religion », Oxford/New York, Oxford University Press, 2005, p. 32.

³ Sur cet élément du parcours intellectuel de Ricœur, voir Amalric : « On l'a vu, ce qui se dessinait dans une poétique de la volonté, c'était une certaine *métaphysique de l'imagination centrée sur l'idée de création* qui aurait abordé la question des rapports de la liberté à la Transcendance, dans une perspective d'inspiration religieuse ». Il poursuit un peu plus loin en affirmant que la philosophie de Ricœur postérieure au *Conflit des interprétations* se développe « à partir d'une certaine *suspension de la question de l'Un et de la transcendance* » AMALRIC, Jean-Luc. *Paul Ricœur, l'imagination vive une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, Paris, Hermann, 2013, p. 656-657.

s'enracine chez lui dans celle de la vérité. Ainsi, nous traiterons, dans un premier temps, sa *Philosophie de la volonté*, écrite dans la décennie des années 50, pour poursuivre son étude du symbole dans le débat qu'il fait avec Freud dans *De l'interprétation*. S'ouvrira ensuite l'époque de son herméneutique du texte, incarnée par les ouvrages jumeaux que sont *La métaphore vive* et *Temps et récit*. Le thème de l'identité narrative nous conduira ensuite vers son herméneutique du soi développée dans *Soi-même comme un autre*. À ce stade, nous aurons collectionné les éléments à partir desquels nous penserons sa réponse à Nietzsche.

Le troisième et dernier chapitre explore spécifiquement notre hypothèse en exposant de quelle façon et par quelle conception particulière de la créativité Ricœur balise la portée du mouvement de suspicion radicale que l'œuvre de Nietzsche a disséminée dans la philosophie. Cette conception particulière de la créativité aura partie liée avec la conception que Ricœur se fait du langage. Ce dernier élément est très certainement ce qui distingue sa notion de créativité de celle de Nietzsche. Seulement, il faudra voir les raisons et les implications d'une telle différence afin que l'on puisse, peut-être, établir certains points de concordance, voire des chemins de traverse. D'autant plus que ces deux auteurs ont une vision figurative du langage. L'autre élément qui nous apparaît essentiel dans la distance qui les sépare est celui de leur rapport à l'autre. Ricœur a été un penseur de la question du mal et du juste, les réflexions éthiques l'auront toujours occupé et il n'aura jamais renié son héritage protestant. Cette sollicitude face à l'autre n'aura pas été celle de Nietzsche. Nous l'avons dit, sa philosophie conçoit les rapports humains sous des rapports de force. Il s'agira alors de comprendre quelle place cet élément occupe dans leurs relations à la question de la créativité.

Chapitre 1 : La naissance de l'herméneutique du soupçon

À force de débats sur la vérité, l'essence du texte et sa signification, l'herméneutique, comme elle opère à partir du doute méthodologique, ne pouvait que mener à une crise du soupçon. Nietzsche en est l'exemple le plus fameux. En effet, le philosophe au marteau non seulement cultive à ses plus hauts sommets l'art de douter, mais encore, tout s'effrite sous son regard : aucune essence ne résiste à l'examen, ni aucune substance ne se maintient dans le fleuve du devenir. La chose et l'être en face d'elle sont toujours, tous deux, temporaires et instables. Sur la base de cette ontologie, toute interprétation univoque se révèle d'emblée fausse, voire contradictoire. Nous y viendrons. Pour l'instant, il semble clair que la conception qu'il pouvait avoir du rapport entre le texte et son référent était tout entière faite de remises en question, c'est-à-dire que son regard voyait dans les textes un sens qui dépassait largement les intentions de leurs auteurs. Le *Zarathoustra* se déclare ainsi ouvert aux interprétations multiples. Le mot le plus détesté de ce philosophe aura peut-être été « dupe », mais non « duplice » : Nietzsche abhorre la naïveté, puisqu'elle coïncide avec la mort de l'interprétation.

Ailleurs, à l'autre bout du spectre, du côté des historiens soucieux de rétablir les faits, le doute doit être appliqué sans réserve, tant à ce qui a trait aux traces historiques qu'à l'interprétation qu'on peut en faire. La position de l'historien, en tant qu'être situé dans l'histoire, doit elle-même devenir objet de prudence. En effet, comment interpréter un texte sans y mettre du sien ? Et inversement, comment parler d'un texte qui n'est pas le nôtre tout en en restituant le sens ? Quitte à laisser de côté les affres métaphysiques de Nietzsche, la question reste entière pour une simple raison de lecture et d'écriture qu'il connaissait bien en tant que philologue : que faire devant une œuvre ? Comment saisir, par texte interposé, le sens venant de quelqu'un d'autre ?

Au nom de l'histoire, pour des raisons de personnalité intellectuelle et morale, et surtout de probité face à lui-même et au texte, Paul Ricœur a forgé l'expression « herméneutique du soupçon ». Dans l'ordre chronologique, elle désigne en particulier la triade Marx, Nietzsche et Freud. Sans entrer dans le détail, je proposerai dans ce chapitre de montrer comment cette expression trouve sa source au XIX^e siècle. Nous verrons que le doute méthodologique, s'il doit servir constamment depuis Schleiermacher, n'est plus, chez Nietzsche, un simple doute sur les sources, mais devient

philosophique en se reflétant sur l'unité du soi qui formule les interprétations. Nous montrerons également dans quelle tradition continue d'interrogations sur le texte Ricœur se situera, en expliquant tout d'abord de quelle façon le problème de l'interprétation s'est construit à partir des deux pôles qui soutiennent notre hypothèse, à savoir créativité et vérité. En bref, nous entendons nous donner les ressources de compréhension du problème herméneutique, à partir d'un point de vue historique, qui nous permettront, dans les chapitres suivants, à la fois d'éclairer l'œuvre de Ricœur et d'articuler la réponse que sa philosophie peut offrir au soupçon nietzschéen.

1. Schleiermacher, « premier » herméneute

Il ne serait pas mal venu de commencer par dire que, dès Schleiermacher, nous trouvons en germe une conception de l'herméneutique qui prépare, dès la première décennie du XIX^e siècle, les questions qui animeront Nietzsche et Ricœur. Nous délimiterons en un premier temps le sens de l'herméneutique chez lui, pour ensuite élargir sur l'essence philosophique de ce concept, qui a partie liée à l'esthétique et l'éthique, deux autres thèmes majeurs qui auront occupé sa vie intellectuelle en dehors de ses contributions importantes à la théologie. Sa position est limpide : « Si tout parler était une reconstruction vivante, il n'y aurait pas besoin d'herméneutique, mais seulement d'une critique de l'art »⁴. Alors, si les historiens de la philosophie se remémorent Schleiermacher comme le traducteur de Platon, son influence indubitable sur le développement de l'herméneutique moderne fait que plusieurs ont reconnu en lui le fondateur de cette tradition philosophique, et ce, même s'il n'a pas écrit *stricto sensu* de livre sur le sujet. Nous avons cependant plusieurs traductions de ses cours ainsi que de ses projets de livre qui auront été publiés majoritairement à titre posthume.

En tant qu'exégète et traducteur, Schleiermacher avait une position privilégiée pour regrouper en une théorie générale les différentes spécialités régionales de l'interprétation que représentent le droit, l'exégèse, la traduction et la critique littéraire. Sa participation au Cercle d'Iéna, centre du premier romantisme allemand ou *Frühromantik*, aux côtés de Johann Gottlieb Fichte et de son ami Friedrich von Schlegel, aura aussi très certainement teintée ses orientations philosophiques et

⁴ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Conférences sur l'éthique, la politique et l'esthétique (1814-1833)*. Coll. « Les classiques du christianisme moderne », Trad. par J.-M. Tétaz, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 55.

théologiques. Il était d'ailleurs l'un des principaux contributeurs à la revue *Athenaeum* fondée en 1798 par les frères Schlegel et principale publication du Cercle d'Iéna.

L'herméneutique moderne se trouve donc enracinée dans le terreau du romantisme allemand dès son origine. Ce n'est donc pas un hasard si Schleiermacher laisse une place prépondérante à l'intuition, à l'art et à la subjectivité dans son herméneutique, en plus d'avoir développé sa fameuse théologie du sentiment. « Si l'art est communication, la perception d'une œuvre participe autant de l'activité artistique que sa création, et il en va de même de l'imitation, de la traduction, ou de l'interprétation, qui ont toutes leur dignité esthétique. »⁵ On peut être d'accord avec ces propos de l'introduction de Christian Berner et de Denis Thouard qui couvrent certains domaines dans lesquels Schleiermacher a œuvré. Les textes, parce qu'ils sont des êtres de langage, sont abordés au moyen de l'herméneutique qui implique de traduire le texte, d'en expliquer la structure générale et grammaticale, mais aussi d'en saisir le sens original.

En principe, un processus herméneutique intervient chaque fois qu'il y a lieu d'assurer une compréhension. Plus spécialement on devra recourir à l'art herméneutique à propos de toute pensée qui s'exprime dans le discours. On voit par conséquent que la conception de l'herméneutique comporte un lien obligatoire à la problématique des rapports de la pensée et du langage.⁶

Dans leur étude du texte, le traducteur et l'interprète s'affairent à en décoder les signes afin d'en établir la signification, mais la pensée qui aura présidé à son élaboration demeure néanmoins « au-delà du texte » et, en tant qu'origine, reste insondable. C'est ici que le concept d'intuition prend une place centrale dans le discours de Schleiermacher. La technique grammaticale, dans toute sa science philologique, quoique nécessaire, ne peut circonscrire l'essence du texte, et elle se révèle insuffisante à elle seule pour redonner en toute authenticité la relation organique entre les parties et l'ensemble de l'œuvre.

Une pensée préalable à la parole, une sorte de pensée pure existerait donc, malgré ce que Schleiermacher en dit par ailleurs. C'est en un sens elle que nous cherchons derrière les paroles de notre interlocuteur au cours d'une conversation [...]. Elle est la réalité intérieure qui conditionne la formulation verbale. De ce fait l'objectif des méthodes herméneutiques deviendrait la saisie de cette intériorité, il s'agirait de rendre transparent, à la fois comparativement et intuitivement, le processus intérieur.⁷

⁵ SCHLEIERMACHER, Friedrich, « Introduction », Trad. par C. Berner, dans *Esthétique : tous les hommes sont des artistes*, Paris, Cerf, 2004, p. 15.

⁶ SIMON, Marianna, « Introduction », dans *Herméneutique*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 20.

⁷ *Ibid.*, p. 36.

Les mots de Marianna Simon sont sans ambiguïté : la pensée ne se réduit pas à la parole, ni l'inverse. Le travail de l'herméneute, pour Schleiermacher, consiste ainsi à embrasser la pensée de l'auteur au-delà du texte et du temps. Cependant, il n'est pas sans ignorer les risques de l'interprétation, et ne cède pas aux charmes d'une interprétation parfaitement libre des mots. Du reste, son travail de traducteur l'avait suffisamment mis en garde contre les lectures hâtives : « Pour l'orientation vers l'indéterminé : moins on est sûr de la signification plus on doit s'en tenir rigoureusement à l'usage donné. ».⁸

Il faut donc exercer la prudence et revenir à l'usage donné lorsque l'on doute. Toutefois, dans les limites d'une confiance permise par une certaine maîtrise lexicale, l'acte d'interpréter devient un art en s'autorisant sa propre marge de liberté. En ce sens, l'intuition du lecteur peut devenir son propre critère, lorsque la phrase « prend tout son sens », quand on a compris son « jeu de mots » ou son « sens profond » : on parle habituellement de l'« esprit de la lettre ». L'interprète, s'il doit inmanquablement se référer à l'usage lorsqu'il entend établir une compréhension juste du texte, ne peut passer outre une investigation plus large des intentions de son auteur et, à ce titre, dépasser le niveau strictement linguistique vers un niveau psychologique. C'est en se tournant vers ses propres ressources psychologiques, notamment son intuition, que le lecteur décrypte l'intention de l'auteur. Ici, Schleiermacher avait déjà entrevu ce que Dilthey nommera plus tard le cercle herméneutique : « Il faut déjà connaître l'homme pour comprendre le discours et pourtant c'est au moyen du discours qu'on doit apprendre à le connaître. ».⁹ La description du cercle herméneutique, même si l'expression n'est pas encore en usage du temps de Schleiermacher, opère déjà chez lui dans son analyse linguistique. C'est-à-dire que si le tout se comprend à partir de ses parties, l'inverse est aussi vrai. Le mot se comprend à partir de son rôle et de sa position dans la phrase comme elle-même se comprend de la même façon dans le paragraphe et ainsi de suite jusqu'au texte entier : « Toute compréhension de la partie est conditionnée par une compréhension du tout. ».¹⁰

Qui plus est, le cercle herméneutique, déjà chez Schleiermacher, étend son règne bien au-delà du texte. Le dictionnaire lui-même s'y trouve empêtré, préfigurant la polémique qui occupe la

⁸ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Herméneutique*. Coll. « Lieux théologiques » n° 10, Trad. et introd. par M. Simon avec un av.-pr. de J. Starobinski, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 67.

⁹ *Ibid.*, p. 63.

¹⁰ *Ibid.*, p. 65.

linguistique contemporaine, celle du descriptif et du prescriptif. La voici incarnée dans les deux types de dictionnaire que distingue Schleiermacher :

(1) ou l'unité est posée comme quelque chose d'inconnu : alors [les dictionnaires] ne sont qu'une collection d'une quantité de modes d'emploi particuliers, avec des références, de façon à ce que chacun puisse juger de l'exactitude [...]. (2) ou ils posent l'unité comme déjà trouvée. Ils citent alors comme preuve l'usage particulier. C'est ainsi que veulent se présenter la plupart des dictionnaires, mais, au lieu de la véritable unité, qui n'apparaît jamais elle-même, et pour laquelle il n'y a donc jamais d'exemple, ils élèvent un emploi particulier, soit le plus courant soit le plus proche du sensible, au rang de signification prétendument la plus authentique et déduisent à partir d'elle. C'est là une confusion et la première règle est de ne se servir de tout dictionnaire ainsi composé que comme s'il était du premier genre et d'en abolir provisoirement tout ce qui est jugement.¹¹

Schleiermacher ne semble satisfait par aucune des deux solutions, à moins que la seconde puisse parvenir à ce niveau de perfection : « Un dictionnaire selon le deuxième point de vue devrait s'être rendu parfaitement maître de l'esprit de sa langue et, en indiquant l'unité des mots, il devrait contenir tous les *data* en vue d'une présentation systématique du mode d'intuition de la langue »¹². Et pourtant, comme le montre la suite du texte, si ce dictionnaire voyait le jour, il deviendrait impropre à la traduction. Cette idée d'un dictionnaire parfait, si elle pointe vers un idéal de compréhension, tend bien plutôt à démontrer son impossibilité. Cela exemplifie une des limites de l'herméneutique dont Schleiermacher était conscient, à savoir que la recherche de sens demeure toujours inachevée, que la compréhension est une tâche infinie ayant pour corollaire un doute perpétuel, que toute étude sérieuse d'un texte débouche nécessairement sur des apories. Ainsi, toute idée de formalisation finale est contraire à l'esprit même de l'herméneutique, et ce, nous le verrons, jusqu'à aujourd'hui.

L'herméneutique est le reflet de ce caractère toujours problématique de la communication. Car même si la grammaire, c'est-à-dire la participation à la structure universelle, peut être maîtrisée, subsiste toujours ce qui fait l'individualité et qui se résume dans ce que Schleiermacher avait appelé le style, qui se caractérise par sa différence. Dans le style, l'individu communique plus que ce que les symboles colportent : il se communique. Toute communication est communication de soi ou attestation de soi, autre façon encore de dire l'unité de l'individu et de la communauté.¹³

Pourtant, le rapport de l'humain à son milieu est tout entier constitué d'interprétations. Interpréter est une nécessité qui doit apprendre à faire l'ascèse du réconfort de toute conclusion définitive. C'est pourquoi Schleiermacher considérait l'herméneutique comme un art, même si elle maintient des points de contact avec les autres aspects de sa philosophie que sont sa dialectique et son éthique.

¹¹ *Ibid.*, p. 85.

¹² *Ibid.*

¹³ BERNER, Christian. *La philosophie de Schleiermacher : "Herméneutique", "Dialectique", "Éthique"*. Coll. « Passages », Paris, Cerf, 1995, p. 191.

En ce qui a trait au versant esthétique de l'herméneutique, il implique notamment de considérer que la réception des textes donne lieu à un effet sur le lecteur au même titre qu'une œuvre d'art sur un spectateur. Le passage par l'art chez Schleiermacher s'explique par le lien ténu qui relie l'herméneutique comme théorie générale et pratique de l'interprétation à l'esthétique comme perception face à l'œuvre. Si l'on en reste aux distinctions opérées par Schleiermacher, l'esthétique en tant que telle est une théorie de la sensation¹⁴ ; l'herméneutique s'applique quant à elle à la manière dont nous percevons le sens de quelque chose et dont nous en parlons. Quoique ces deux niveaux de compréhension se doivent d'être distingués, l'activité propre à l'artiste et à l'interprète consiste en la réalisation d'une intuition particulière qui, chez Schleiermacher, est la réalisation d'une conscience plongée dans la nature.

Si « tous les hommes sont des artistes », cela veut dire simplement, pour Schleiermacher, que l'art n'est pas l'apanage du génie, car tout être humain vit dans et par l'art. L'expérience esthétique est inaliénable dès lors que le sujet possède une existence éthique. L'art est une expérience universelle qui consiste à « extérioriser une subjectivité sentimentale » et qui permet d'entrer en contact avec l'autre par la médiation d'une œuvre. Selon Schleiermacher, l'esthétique s'explique comme une tentative de « dépasser l'incommensurabilité de la nature et de la raison »¹⁵. En tant que production humaine, l'œuvre d'art échappe au domaine de la nature, mais elle diffère aussi de la raison puisqu'elle procède de l'intuition.

Cependant, Christian Berner nous met en garde contre une lecture purement romantique de Schleiermacher, tendance qu'aurait induit Gadamer en réduisant son herméneutique à son esthétique, en faisant l'économie du rôle que son éthique et sa dialectique y prennent. Un des effets de cette esthétisation outrancière de son herméneutique serait d'y oblitérer la question de la vérité, de la référence, pour ne voir les textes que comme de « purs phénomènes d'expression »¹⁶. Pourtant, insiste Berner :

¹⁴ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Esthétique : tous les hommes sont des artistes*. Coll. « Passages », Trad. par C. Berner, Édité par D. Thouard, Paris, Cerf, 2004, p. 53.

¹⁵ SCHLEIERMACHER, Friedrich et BOECKH, August. *Éthique : Le "Brouillon sur l'éthique" de 1805-1806*. Coll. « Passages », Trad. par C. Berner, Paris, Cerf, 2003, p. 49.

¹⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Vérité et Méthode (1960)*, cité par BERNER, Christian. *La philosophie de Schleiermacher : "Herméneutique", "Dialectique", "Éthique"*. Coll. « Passages », Paris, Cerf, 1995, p. 18.

La visée ultime et originaire n'est autre que l'identité de l'être et de la pensée. Schleiermacher distingue par suite clairement la fonction expressive de l'art et celle du langage. Il écrit ainsi par exemple dans son *Éthique* de 1805-1806 : « Toute œuvre d'art veut être comprise, mais aucune comme la langue. Nous dirons bien plutôt de toute œuvre d'art qu'elle ne peut jamais être totalement comprise » (BE, 22). L'herméneutique n'a affaire qu'aux discours, qui sont corrélatifs à la pensée. Ce qui lui importe par-dessus tout, c'est le contenu cognitif du discours et l'expressif n'a d'importance que dans la mesure où il participe à sa détermination.¹⁷

Les rapports de la créativité à la vérité ou de l'expression et de la référence dans l'interprétation se retrouvent donc au cœur de la problématique herméneutique dès sa première formulation, et donneront prise par la suite à différentes interprétations de l'herméneutique elle-même, ne serait-ce déjà que dans l'interprétation que les auteurs se font les uns des autres. C'est d'ailleurs sur cet axe, celui de la création et de la vérité que nous nous proposerons plus loin de comparer les pensées de Nietzsche et de Ricœur, puisqu'à notre avis, c'est de cette façon qu'elles se laissent le plus naturellement comprendre.

2. Fichte et la constitution du soi moderne

À la suite de Schleiermacher, il pourrait sembler qu'ajouter les éléments de l'idéalisme fichtéen représenterait une digression dans notre parcours du développement de l'herméneutique. En effet, idéalisme et herméneutique, s'ils apparaissent éclore à la même époque et au même endroit par l'entremise de Schleiermacher et Fichte – tous deux actifs au sein du Cercle d'Iéna – demeurent néanmoins assez hétérogènes pour avoir causé entre eux une querelle d'influence philosophique lors de la constitution de l'université Humboldt de Berlin. En effet, Schleiermacher défendait une conception du savoir beaucoup plus libérale et ouverte au caractère historique des sciences, alors que Fichte, conformément à son idéalisme, militait pour une présentation plus systématique du savoir qui négligeait *in fine* ses dimensions pragmatiques. C'est probablement pour cette dernière raison qu'Humboldt aura plutôt préconisé l'approche de Schleiermacher dans l'organisation de son université.¹⁸ Cela dit, à l'esquisse de Schleiermacher, nous nous permettons d'ajouter celle de Fichte, puisque par lui, à la suite de Descartes et Kant, la question du Moi va se centraliser dans la

¹⁷ *Ibid.*, p. 19.

¹⁸ BERNER, Christian. « Schleiermacher et la question de l'université dans le contexte de l'idéalisme allemand », *La philosophie au sens large*, Groupe d'étude animé par Pierre Macherey, 5 juillet 2010, <https://philolarge.hypotheses.org/619>.

philosophie occidentale et ainsi laisser apercevoir la possibilité pour l'herméneutique de devenir une action propre à la constitution du sujet.

Il est convenu de faire commencer la philosophie moderne avec Descartes. En réponse au scepticisme se répandant depuis Rabelais, Montaigne et les autres, Descartes avait clos le sujet en s'exclamant *cogito ergo sum* ! S'il est possible de douter de tout, il n'est pas possible de douter que l'on pense en doutant, et il est tout autant impossible de penser sans être. D'où le fameux « Je pense » comme réponse exactement ajustée au doute méthodologique. La science fonctionne avec ce doute, et si Descartes croyait pouvoir faire un point, c'est en retournant le doute pour y asseoir la fondation de sa métaphysique. Plus tard, le doute méthodologique exprimé par Descartes conduira Fichte à l'évidence du Je. En ce sens, dans le paysage de l'idéalisme, le sujet moderne se manifeste, à partir de Descartes, dans la certitude du Moi. Pour faire court, on pourrait dire que Fichte poursuit le projet cartésien en creusant la question du Moi. Elle était restée au stade de fondement théorique chez Descartes, mais chez Fichte elle se centralisera pour devenir le maître mot de toute sa philosophie.

Avant d'en arriver là, et pour continuer la tâche de montrer comment l'herméneutique du soupçon est issue d'un doute méthodologique qui, par l'entremise de Schleiermacher, dépasse la simple question de méthode pour investir la question de la pluralité du sens et du sujet pensant face à elle, il est nécessaire de rappeler comment la dialectique fichtéenne est essentielle pour comprendre la constitution du sujet moderne, dont les héritiers seront les idéalistes, et leurs réfuteurs, Nietzsche en première ligne, avec la tâche ingrate d'en révéler les fondements.

Fichte ne doute pas une seconde du Moi ni de sa réalité. Au contraire, il ne craint pas de le poser comme un principe absolu. Contrairement à Descartes, le Moi ne se trouve pas au terme du doute, mais se réalise dans son expression, dans un rapport au Non-Moi et à la société. Cela n'empêche cependant pas Fichte de développer deux avenues qui seront empruntées plus tard par Ricœur, et tant d'autres avant lui : 1) la dialectique du Moi ; 2) le Moi et son rapport à l'Autre.

La dialectique du Moi

La première consiste en la manière de poser les relations entre le Moi (comme principe absolu), le Non-Moi (cet autre principe qui sera plus tard nommé « l'Autre ») et la Raison qui n'est jamais

différente du Moi. Cet excursus ouvre la porte à tous les diables. Ce n'est pas que Fichte ne fut pas bien intentionné, et sa réponse à Descartes est admirable, mais autant de simplicité n'allait pas résister longtemps aux questions des critiques. Le doute reviendra hanter la dialectique du Moi sous la forme du soupçon.

En une réponse condensée à ses prédécesseurs, Fichte énonce ce qui constituera l'armature de sa philosophie. Déclinant la position de Descartes selon ses différentes interprétations possibles, il en montre les apories auxquelles sa propre dialectique devra répondre.

Kant dans sa déduction des catégories s'est appuyé sur notre proposition $[A=A]$ comme principe absolu de tout savoir ; mais il ne l'a jamais précisément établi comme principe. Avant lui Descartes a proposé un semblable principe : *cogito, ergo sum*, qui n'est pas le résultat d'une autre proposition ou la conclusion d'un syllogisme, dont la majeure serait : *quodcunque cogitat, est* [quoique ce soit qui pense, existe] ; Descartes peut avoir considéré aussi volontiers ce principe comme un fait immédiat de la conscience. En ce sens il signifierait : *cogitans sum, ergo sum* [être pensant, je suis] (ou comme nous le dirions, *sum, ergo sum*). Mais dès lors la précision *cogitans* est entièrement superflue ; on ne pense pas nécessairement si l'on est, mais l'on est nécessairement si l'on pense. La pensée n'est pas l'essence, mais une détermination particulière de l'être ; et outre celle-ci il y a encore maintes déterminations de notre être.¹⁹

Ce passage contenu dans les *Œuvres choisies de philosophie première* tient sa nature aride et scolaire du fait qu'il provient de notes de cours de Fichte. Il est cependant d'une précision fort utile pour expliquer la manière dont Fichte se positionne par rapport à Descartes. Fichte réduit la proposition cartésienne *cogito, ergo sum* (« je pense, donc je suis »), l'essence se fonde sur la pensée, à la proposition suivante : *cogitans sum, ergo sum* : « dès lors que je suis un être pensant, je suis ». Alors, ajoute-t-il, « la précision *cogitans* est entièrement superflue ». On retourne donc au premier principe $A=A$, *Moi=Moi* (*sum, ergo sum*). La finesse de Fichte consiste ainsi à faire admettre, si l'on peut dire, à Descartes une autre proposition qu'il fait sienne : « [Descartes] peut avoir considéré aussi volontiers ce principe comme un fait immédiat de la conscience » et ainsi décroûter le Moi d'une perspective strictement méthodologique. Il est évident que la proposition de Descartes, même si elle use de la démonstration, de la critique et de la raison, n'aura été, finalement, qu'une réitération des considérations théologiques et dogmatiques de son époque face à la montée du scepticisme ambiant. L'*ego*, chez Descartes, n'est donc pas thématique pour lui-même, mais n'aura été qu'un moment clef de sa démonstration, alors que pour Fichte, il s'agit de l'objet central de sa philosophie. Au regard de Fichte, le solipsisme cartésien n'apparut très certainement que

¹⁹ FICHTE, Johann Gottlieb. *Oeuvres choisies de philosophie première (1794-1797)*. Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Trad. par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1964, p. 22.

comme une fantaisie méthodologique : fallait-il vraiment douter de l'existence pour commencer à en parler ?

L'idéalisme fichtéen repose ainsi sur une dialectique faisant intervenir le Moi et son contraire, le Non-Moi.²⁰ Cette dialectique commence par énoncer que le Moi est le premier principe, qu'il se pose lui-même. En tant que premier principe, il est antécédent à toute dualité sujet-objet : il est la condition de toute expérience possible. De plus, il est pure activité et se trouve donc être irréductible à toute chosification, à toute objectivation. Il est dans une relation sujet à sujet avec lui-même et la réflexivité est son acte inaugural en s'intuitionnant directement, de façon suprasensible. Le Moi fichtéen, puisqu'il est pure activité, n'est jamais clos, jamais fini. Face à lui-même, il est une tâche, un acte, toujours à recommencer, à renouveler. Sa philosophie suggère ainsi une ontologie de l'Acte que l'on retrouvera de plain-pied plus tard chez Ricœur. Devant une telle idée du Moi, qui se pose lui-même, on pourrait questionner la pertinence de ce qui se veut son deuxième principe, le Non-Moi. Pourtant, Fichte souligne qu'en dépit du rôle fondationnel que joue le Moi dans sa philosophie, le Non-Moi demeure irréductible :

[...] Trois absolus. Un Moi absolu, soumis à des lois qu'il se donne à lui-même, et qui sont représentables sous la condition d'une action du Non-Moi ; un Non-Moi absolu, indépendant de toutes nos lois et libre, représentable sous la condition qu'il exprime ses lois positivement ou négativement, mais toujours à un degré fini ; et une faculté absolue en nous – représentable sous la condition qu'elle distingue une action du Non-Moi d'un effet du Moi, ou d'une loi –, faculté de nous déterminer absolument nous-mêmes selon la mesure de l'un et de l'autre. Aucune philosophie ne va au-delà de ces trois absolus.²¹

Fichte décline les trois principes fondamentaux de sa dialectique : le Moi, le Non-Moi et un principe tiers, la Raison ou le libre-arbitre qui peut se poser face aux deux principes premiers : « une faculté de [se] déterminer [soi]-même selon la mesure de l'un et de l'autre ». À la décharge de Descartes, on aurait pu répondre que le Non-Moi, en tant que principe qui pose le Moi, est Dieu, au moins pour des raisons de méthodologie. Fichte pense autrement : le Non-Moi n'est pas ce qui pose le Moi de toute façon. Le Moi est conçu comme se constituant lui-même. Pour la suite de ce que nous allons dire, cette articulation ne sera certes pas à négliger. Comment penser le Non-Moi ? Partant du principe que toute chose appartenant au Moi absolu se comprend selon ses propres termes, comment comprendre une chose qui échappe à la loi de la causalité ? Le concept de cause doit être exclu. La raison en est simple : comme le Moi est maître de l'entendement, et que c'est

²⁰ FICHTE, Johann Gottlieb. *Essais philosophiques choisis, 1794-1795*. Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Trad. par L. Ferry et A. Renaut, Paris, J. Vrin, 1984, p. 70-71.

²¹ *Ibid.*, p. 71.

sous les conditions de l'intelligence que la notion de causalité se conçoit, le Moi ne peut se représenter en toute intelligence que des objets qui sont siens. Dès lors, le Non-Moi doit s'exprimer autrement qu'en tant que cause, sinon il serait un simple objet du Moi. Pour Fichte, il faut alors se tourner vers la notion d'effort. Voici comment Fichte l'énonce :

Mais le Moi devrait être absolu et déterminé absolument par lui-même : s'il est déterminé par le Non-Moi, il ne se détermine pas lui-même et est contradictoire avec le principe suprême et absolument premier. Pour effacer cette contradiction, nous devons admettre que le Non-Moi, qui doit déterminer l'intelligence, soit lui-même déterminé par le Moi, qui en l'occurrence ne serait pas représentant, mais aurait une causalité absolue. Mais puisqu'une telle causalité supprimerait complètement le Non-Moi opposé et, avec lui, la représentation qui en dépend [...], il faut qu'elle soit représentée comme contredisant la représentation, comme non représentable, comme une causalité qui n'est pas une causalité. Mais le concept d'une causalité qui n'est pas une causalité, est le concept d'un effort.²²

La relation entre le Moi et le Non-Moi ne serait donc pas exactement causale. Fichte parle ici plutôt d'un « effort ». S'il attribue le rôle de cause au Moi ou au Non-Moi, il tombe, de nouveau, dans le problème du solipsisme ou se trouve face à la simple négation du Moi (face à laquelle Nietzsche n'entretiendra aucun scrupule, pas plus que Schopenhauer, dont il méprisera cependant le pessimisme). Dès lors, Fichte ne peut se passer d'un principe second pour nourrir la dialectique du sujet face à lui-même. Si penser le Moi seul tombe dans un solipsisme stérile, il faut faire concession en direction d'un principe tiers qui ne peut être ni le Moi lui-même ni la simple raison qui en dépend. Ainsi le Non-Moi doit être pensé, mais il ne peut se penser sous l'aspect d'une cause, même anonyme. Le concept de causalité étant trop fort, supprimant l'un ou l'autre du Moi ou du Non-Moi dans leur relation, Fichte doit par conséquent faire intervenir la notion d'« effort », qui a les avantages de la notion de « cause » sans les défauts. La notion d'effort laisse au Moi la liberté de s'autodéterminer ; ce passage était nécessaire pour relever à quel point l'herméneutique subséquente trouve ici les racines mêmes de sa question, jusqu'à celle de l'*autonarrativité*. Il n'est pas possible de penser l'herméneutique sans penser au Moi et au Non-Moi, et à l'effort qui sous-tend leur relation qu'on entend se représenter. La dialectique fichtéenne est nécessaire pour être en mesure de penser un Autre, un extérieur en face duquel le Moi puisse se poser, sans pourtant résumer leurs rapports à une relation de cause à effet. C'est pour cette raison que Fichte parle d'un effort : le Moi ne peut nier la présence de son contraire, et pourtant, face à tout ce qu'il trouve d'étranger à lui-même, il ne peut ni ne doit se nier lui-même. Inversement, le Non-Moi engloberait tout, s'il était une cause : seule la notion d'effort permet de médiatiser le Moi et le Non-Moi en

²² *Ibid.*, p. 70.

préservant l'autonomie de chacun. La parenté de cette pensée avec l'herméneutique nous apparaît flagrante et, quoique Ricœur n'y fasse pas directement référence, une lumière fichtéenne ne pourra manquer d'éclaircir son œuvre.

La place de la culture dans la société

Fichte traite par ailleurs de la culture et de son rapport au développement de la société. Il dirige une attaque *ad hominem* contre Rousseau, attaque qui annonce que les lettres et les idées ne sont pas toujours détachées de la *praxis* : on peut parler de morale, mais une position entièrement théorique, détachée des faits, perdrait de son lustre. Il est inutile de dire que la dialectique fichtéenne avait une portée universelle, mais, selon toute apparence, elle ne s'adressait qu'à l'individu comme un agent de la société, et non comme un être social, ou un type moral qu'il faudrait analyser dans la généalogie qui lui est propre.

Un passage permet de mettre en regard les positions de Fichte et Rousseau, et montre ce que Fichte a en tête quand il pense au rapport qu'entretiennent le Moi, la société et la connaissance.

J'ai situé la destination de l'humanité dans le progrès constant de la culture et le développement uniforme et continu de toutes ses dispositions et de tous ses besoins ; et j'ai assigné une place très honorable dans la société humaine à la position sociale qui doit veiller sur le progrès et l'uniformité de ce développement.

Personne n'a contredit cette vérité avec des raisons plus manifestes et une éloquence plus vigoureuse que Rousseau. Pour lui, la marche en avant de la culture est l'unique cause fondamentale de toute corruption humaine. D'après lui, il n'y a de salut que dans l'état de nature : et – ce qui découle très justement de ces principes – la position sociale qui concourt le plus au progrès de la civilisation, la position de savant, est d'après lui la source aussi bien que le centre de toute misère et de toute corruption humaine.²³

Fichte reconnaît en Rousseau son adversaire, et il opte pour l'option inverse : l'état de nature de Rousseau est à prendre pour ce qu'il est, une négation du potentiel que peut avoir le Moi, et, par extension, de la destinée de l'homme et de la société. Fichte voit un rapport inverse entre le Moi et l'Autre, cet autre qui s'inscrit sous la catégorie du Non-Moi. Pour lui, les deux sont connaturels, si l'on peut dire.

Si le Moi est le concept suprême et doit toujours avoir priorité, le Non-Moi constitue une ouverture aux autres. Il est la condition de possibilité de la perfectibilité du Moi, quoique ce Moi reste un

²³ FICHTE, Johann Gottlieb. *Conférences sur la destination du savant (1794)*. Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Trad. par J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1969, p. 81.

principe premier qui ne peut dévier de sa loi première qui est d'être en accord avec lui-même. La rencontre des autres, qui pourrait paraître fortuite dans les limites du Non-Moi, est en fait chez Fichte enracinée même dans la nature de l'homme :

La tendance communautaire fait donc partie des tendances fondamentales de l'homme. L'homme est destiné à vivre dans la société ; il a l'obligation de vivre dans la société ; il n'est pas un homme entier, achevé, et il se contredit lui-même s'il vit isolé.²⁴

Deux éléments peuvent se déduire de cette « tendance communautaire ». Il apparaît clair que Fichte dépasse l'opposition dialectique entre le Moi et le Non-Moi, en ce qu'il identifie ce dernier comme étant inhérent au Moi, et comment étant la condition d'échange avec l'Autre. L'humanité a en partage une destination commune, prédestinée, dans sa recherche de perfectionnement : « [...] dans cette lutte des esprits avec les esprits, le vainqueur est toujours l'homme le plus relevé et le meilleur ; alors s'établit grâce à la société le perfectionnement de l'espèce et, nous avons de fait trouvé également la destination de la société entière en tant que telle »²⁵. Fichte annonce clairement la modalité sous laquelle il conçoit la réflexion sur la politique et, en dépit des variétés des sociétés historiques et des variations qu'elles connaissent, présente sa conception de la société parfaite. Quoiqu'elle paraisse être très semblable au modèle hégélien, cette conception en diffère puisque l'État lui-même n'est qu'un moment dans l'achèvement de la société.

La vie dans l'État ne fait pas partie des buts absolus de l'homme, quoiqu'en dise un très grand homme ; mais il est un moyen qui n'a cours que dans certaines conditions pour l'établissement d'une société parfaite. L'État, comme toutes les institutions humaines, qui ne sont que des moyens, visent sa propre négation : c'est le but de tout gouvernement que de rendre le gouvernement superflu. Pour l'instant ce moment n'est assurément pas encore arrivé – et je ne sais pas combien de myriades d'années ou de myriades de myriades d'années peuvent se passer jusqu'à ce moment-là [...] mais il est sûr que, sur le chemin de l'humanité prescrit *a priori*, se trouve un tel moment où tous les liens étatiques seront superflus. C'est le moment où, au lieu de la force ou de la ruse, ce sera la seule raison qui sera universellement reconnue, comme arbitre suprême²⁶.

Qu'il soit en désaccord avec Rousseau, cela ne fait pas de Fichte un avocat de la structure étatique, « quoiqu'en dise un très grand homme », mais un penseur qui fait primer le Moi sur l'État puisque la culture et l'Autre sont tous deux des attributs de l'individu : il n'y a pas d'opposition, fondamentalement, entre le Moi et l'Autre ; ils sont tous deux nécessaires, leur antagonisme est illogique, et le lieu où ils se développent est le tissu de la culture.

²⁴ *Ibid.*, p. 48.

²⁵ *Ibid.*, p. 50.

²⁶ *Ibid.*, p. 49.

On comprend bien que la constitution du lien social provient bien plutôt de la tendance innée commune aux hommes qu'à l'occasion de leur rencontre. Il est une condition nécessaire du développement de l'individu (du Moi) inscrite dans l'humain même, et une juste reconnaissance de cette nature partagée se traduira par un abandon des rapports de subordination alors conçus comme une déficience de rationalité :

La tendance pousse à l'action réciproque, à l'influence réciproque, à l'acte réciproque de donner et de recevoir [...]. En outre la tendance pousse à trouver des êtres libres et raisonnables en dehors de nous et à entrer en communauté avec eux ; elle ne pousse pas à la subordination comme le monde des corps mais à la coordination. Si l'on ne veut pas rendre libres les êtres raisonnables cherchés en dehors de soi, c'est qu'on ne considère en quelque sorte que leur habilité théorique, et non leur raison pratique : on ne veut pas entrer en communauté avec eux, on veut au contraire les dominer comme des animaux déterminés par le sort, et l'on fait entrer sa tendance à la sociabilité en contradiction avec elle-même.²⁷

La dialectique du Moi et du Non-Moi, comprise en bonne raison, est censée épargner les tribulations d'un rapport difficile à soi-même et aux autres, tel que les Grecs pouvaient l'avoir surreprésenté dans leurs exhortations à la vertu. Cet argument visant à extraire et à expliquer le rapport entre le Moi et le Non-Moi culmine en une morale pratique dont une des expressions les plus synthétiques se trouve dans ce passage.

Cette destination à la société, bien qu'elle jaillisse du plus intime et du plus pur de l'être humain, est cependant, en tant que simple tendance subordonnée à la loi suprême de l'accord continuuel avec soi-même, ou si l'on veut à la loi morale, et elle doit être déterminée ultérieurement par cette loi, et courbée sous une règle inflexible ; en découvrant cette règle, nous trouvons la destination de l'homme dans la société [...].²⁸

Quoique qu'il puisse sembler osé d'intégrer un auteur de l'idéalisme allemand à un corpus d'auteurs de philosophie herméneutique, cette digression nous apparaît justifiée du fait que Fichte en aura néanmoins tissé ce qui en seront plus tard les questions principales, à savoir la constitution du Moi face à lui-même, comme tâche, et face à l'autre, comme ouverture et condition de sa propre réalisation. Il n'est sans doute pas fortuit de voir cette parenté de pensée alors que l'idéalisme et l'herméneutique philosophique prennent leur essor au même endroit au même moment. Cela dit, au-delà de cette ressemblance remarquée et de souligner les traits proprement fichtéens dans l'herméneutique ricœurienne, un travail de comparaison approfondi entre ces courants serait le fruit d'un autre travail. Nous nous contentons de souligner la connexion tant historique que conceptuelle qui lie ces pensées et les éclaire réciproquement. Si Fichte lui-même aura évité la question de la créativité, et de l'art en général, sa pensée aura néanmoins été reprise par les romantiques,

²⁷ *Ibid.*, p. 51.

²⁸ *Ibid.*

notamment Novalis, pour engendrer une poétisation de la raison où, pour la première fois, la distinction entre art et philosophie s'estompe et où l'activité du Moi est d'abord conçu comme production poétique. Cette même distinction, qui deviendra une question proprement herméneutique chez Ricœur, concerne directement notre recherche en ce qu'elle traite de la possibilité de concilier créativité et vérité. D'ici, il sera possible de comprendre comment le cartésianisme mène, par le truchement de l'idéalisme allemand, à une question cruciale pour le développement de la philosophie occidentale : comment le Moi peut-il s'exprimer face à lui-même sans ce retour réflexif vers le Non-Moi ? Et comment est-il possible de saisir cette relation en toute probité, pour annoncer la riposte de Nietzsche à l'optimisme des idéalistes ?

3. Dilthey, un échec fructueux

Promoteur des travaux de Schleiermacher, Dilthey réactualise l'herméneutique qui s'était estompée avant lui et forge le concept de « cercle herméneutique », expression maintenant consacrée. L'apport principal de Dilthey consiste à avoir mis le doigt sur la distinction entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit. Comme il l'a défendu avec force, les sciences de l'esprit ne peuvent être subordonnées aux sciences de la nature. Quoique les domaines peuvent travailler conjointement (en psychologie ou en histoire notamment), ils sont par essence irréductibles l'un à l'autre. Il répond ainsi aux néo-kantiens qui tendent à subordonner l'étude du sujet et des dimensions de l'expérience humaine aux sciences exactes en réduisant la psychologie à la seule dimension biologique. Il envisage plutôt la compréhension comme « un processus par lequel nous connaissons un intérieur à l'aide des signes, perçus de l'extérieur par nos sens [...] »²⁹ Si cette investigation de l'intériorité par le biais des signes est possible, cela tient à ce mouvement d'objectivation de la vie elle-même. En effet, Dilthey participe au courant philosophique dominant de son époque, à savoir la *Lebensphilosophie*, ou philosophie de la vie, qui prend appui sur l'idée que la vie s'interprète elle-même, que son dynamisme et sa nature profondément relationnelle se laissent comprendre dans la mesure où la raison s'y ouvre et s'y adapte. À cet effet, il forge le concept de *Zusammenhang des Lebens*, « cohésion de la vie », qui autorise l'idée d'une juste compréhension à partir de la cohérence de la vie elle-même. Néanmoins, la vie ne s'interprète pas

²⁹ DILTHEY, Wilhelm. *Le monde de l'esprit (Die geistige Welt)*. Coll. « Bibliothèque philosophique », vol. 1, Trad. par M. Remy, Paris, Aubier, 1992 [1947], p. 320.

directement chez Dilthey, elle ne se laisse comprendre que par le détour des signes déposés par le « flux historique », par ses moments d'objectivation. Il s'agit alors d'interpréter les expressions de la vie fixées par le travail d'écriture.

Cet ancrage dans la *Lebensphilosophie* aurait pu conduire Dilthey à une interprétation biologique, vitaliste et causale de la production de sens. Pourtant, à la suite de Fichte, il rejette l'idée que le principe de causalité qui prévaut dans les sciences de la nature puisse rendre compte efficacement de l'objet historique et préconise plutôt une approche fondée sur la psychologie descriptive qui a l'avantage de préserver l'idée de liberté. De ce fait, il établit la distinction entre expliquer (*Erklären*) et comprendre (*Verstehen*). Alors que l'explication est le type de raisonnement qui a trait aux phénomènes de l'ordre de la pure causalité, étudiés par les sciences de la nature, comprendre suggère que le sujet n'est pas réductible à une analyse strictement causale, mais doit se saisir par le détour des signes dans et par lesquels sa liberté s'exprime. Il propose ainsi de reconstituer le vécu passé du sujet par son concept d' « *Erlebnis* » (expérience vécue), objet de sa psychologie descriptive. En reconstituant l'*Erlebnis* d'un individu, il est possible de comprendre son unité, sa cohésion, constituée par l'entière de ses dimensions (morale, sociale, politique, etc.) jusqu'au niveau de l'histoire universelle, qui devient le champ herméneutique comme le souligne Ricœur³⁰.

Le texte à interpréter, dès lors, c'est la réalité elle-même et son *enchaînement* (*Zusammenhang*). Avant la question : comment comprendre un texte du passé ? une question préalable se pose : comment concevoir un enchaînement historique ? Avant la cohérence d'un texte vient celle de l'histoire, considérée comme le grand document de l'homme, comme la plus fondamentale *expression de la vie*. Dilthey est avant tout l'interprète de ce pacte entre herméneutique et histoire.³¹

Au-delà d'une psychologie descriptive qui ne concernerait que l'individu, Dilthey entend donc se servir de sa méthode pour établir une science de l'histoire, maîtresse des sciences de l'esprit. En effet, si l'*Erlebnis* d'un individu se comprend à partir de ses conditions historiques, la nature diachronique de l'histoire, elle, ne peut se déchiffrer que par le biais de l'élucidation et de la comparaison des sujets qui l'habitent et la font. C'est, par exemple, en comparant les *Erlebnisse* de générations s'enchaînant qu'il est possible pour Dilthey d'identifier le jeu des différences ayant cours dans l'évolution historique, suivant les œuvres et les événements majeurs de chaque époque.

³⁰ RICŒUR, Paul. *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1998, p. 95.

³¹ *Ibid.*, p. 90.

Cet historicisme, où l'individu se comprend par l'histoire et l'histoire par l'individu, trouve ainsi sa limite méthodologique dans le cercle herméneutique lui-même. Mais elle y trouve aussi son principe, en ce sens que c'est en reparcourant le cercle encore et encore, dans un sens puis dans l'autre, qu'il est possible d'accroître et d'approfondir notre compréhension de l'histoire.

Comme l'affirme Dilthey en substance : décrire plus, c'est comprendre mieux. Le psychisme d'autrui, directement inaccessible, ne se laisse appréhender que par la mise à jour des conditions historiques de sa subjectivité et ses moments d'objectivisation, notamment par le texte. Mais tout comme chez Schleiermacher, l'objectivité garantie par l'étape philologique, de l'étude des conditions historiques et du texte, demeure finalement suspendue à une herméneutique psychologique qui sera restée sans suite dans ses prétentions à fonder l'étude des sciences humaines. Malgré les limitations des propositions méthodologiques et épistémologiques de Dilthey, elles ont certainement eu pour effet de souligner le rôle capital d'une réflexion sur l'interprétation bien au-delà de la division entre sciences de la nature et sciences humaines. Sa contribution à l'établissement de ce que Jean Greisch nomme l'« âge herméneutique de la raison » est manifeste et son héritage s'est disséminé dans l'ensemble de la philosophie continentale, pour établir les conditions de réflexions qui seront celles d'un Paul Ricœur. Si, du point de vue méthodologique, Dilthey a échoué à faire de sa psychologie descriptive le principe épistémologique des sciences de l'histoire, il aura, chemin faisant, contribué à clarifier le nœud du problème herméneutique et préparer le terrain au renversement ontologique qu'en fera Heidegger à sa suite.

4. Nietzsche, volonté et interprétation

Nietzsche herméneute

Si Nietzsche ne s'est jamais réclamé de l'herméneutique, voire l'aurait même volontairement ignorée dans ses écrits, il fut néanmoins rattaché à cette école *a posteriori* de par la prééminence que prend la question de l'interprétation dans sa philosophie. Paul Ricœur l'identifie même comme son principal adversaire philosophique, l'érigeant comme l'un des maîtres de l'herméneutique du soupçon, ce que nous avons d'ailleurs pris au mot pour base de ce mémoire. Considérant que Nietzsche est un lecteur attentif de son époque, et qu'il fut nommé professeur à Bâle en 1869, deux ans après que Dilthey y ait obtenue la Chaire de philosophie, il serait surprenant que Nietzsche n'ait eu conscience de la réhabilitation de la pensée de Schleiermacher qu'entreprenait Dilthey.

D'ailleurs, trois ans après que Dilthey ait publié son premier livre, *La vie de Schleiermacher*, en 1870, Nietzsche écrit dans la première de ses *Considérations inactuelles* : « Quand on a été une fois malade de hégélerie et de schleiermacherie, on n'en guérit jamais complètement. »³² Outre le ton polémique auquel Nietzsche nous a habitué, ce passage révèle qu'il prend ses distances avec l'herméneutique au moment même où elle est remise en chantier dans l'espace intellectuel allemand. L'on pourrait spéculer sur les motifs qui justifient cette distanciation, surtout si l'on considère Nietzsche, au côté de Dilthey, comme un penseur de la *Lebensphilosophie* ayant en tête les réquisits de l'interprétation. Peut-être comprenait-il que cette proximité risquait d'affecter la réception de son œuvre, de susciter l'amalgame et de déformer son propos. En revanche, nous savons que Dilthey, par sa correspondance, a lu *La naissance de la tragédie* et est un des rares dans le milieu philologique allemand à en reconnaître immédiatement le génie.³³

En dépit des raisons réelles qui sont derrière le silence de Nietzsche à l'égard des travaux de Dilthey, nous sommes en mesure de comprendre ce qui les distancie au plan des idées. Pour Dilthey, l'interprétation est indissociable de l'acte de comprendre, alors que chez Nietzsche l'interprétation dépasse la compréhension d'abord en ce qu'elle en est indépendante et en ce qu'elle la précède toujours déjà. Bien plus, la radicalisation du concept d'interprétation qu'opère Nietzsche rend la compréhension suspecte et dangereuse. En effet, si la compréhension est une interprétation *de...*, elle procède alors de la psychologie de l'esclave et des forces réactives. L'interprétation dans son principe est créativité pure et elle doit soumettre les « objets » en tant que force active et non l'inverse. Autrement dit, elle doit être interprétation *pour* ses propres finalités. Une interprétation qui se plie aux exigences d'un ou des « objets » sacrifie *de facto* son propre pouvoir créateur et déchoie d'elle-même, condition de toute science. Dans le langage qui est celui de notre hypothèse, l'on dira que Nietzsche élimine la question de la référence (donc de la vérité) pour le seul pôle de la créativité, ce qui lui vaudra son statut de maître du soupçon. L'on comprendra donc en quoi, tel qu'il le développe dans sa seconde *Considérations inactuelles*, l'historisme est alors une menace pour la vitalité ; l'histoire en tant qu'objet risque de dévoyer le potentiel créatif des interprétants qui doit être mis au service de la vie, non du savoir.

³² NIETZSCHE, Friedrich. *Œuvres*, vol. 1. Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 2000, p. 456.

³³ GRONDIN, Jean. « Compte rendu de Wilhelm Dilthey, "Briefwechsel. Band I: 1852-1882" », dans *Archives de philosophie*, vol. 75, no. 1, 2012, pp. 137-138.

Le projet diltheyen du développement des sciences historiques se trouve ainsi être aux antipodes de la pensée nietzschéenne. Alors que l'herméneutique diltheyenne, dans la lignée de Schleiermacher, vise à comprendre la subjectivité derrière le texte, ce que l'auteur a voulu y dire, Nietzsche autonomise l'acte de lecture par rapport au moment de l'écriture. Il ne s'agit plus de saisir l'intention de l'auteur, mais de faire le procès généalogique de la volonté qui s'exprime dans cette dite intention et ce, en vertu de ses forces propres. Toute lecture devient ainsi un acte soupçonneux où le texte ne témoigne plus tant d'un objet dit que de la force ou de la faiblesse de son auteur. La lecture se veut donc réécriture au sens fort. Certes, cette idée de lecture qui soit une forme d'écriture ne sera pas étrangère à l'herméneutique et à son cercle, mais la conception inflationniste que Nietzsche se fait de l'interprétation rend toute idée de médiation superfétatoire. En résulte une *antagonisation* des subjectivités, incompatible avec la quête diltheyenne de l'*Erlebnis*. Ce solipsisme de l'interprétant face au monde et aux autres inaugure la marque du soupçon nietzschéen et la garantie de sa probité. Néanmoins, ce solipsisme dégagerait encore une odeur cartésienne s'il ne se radicalisait plus avant du fait que l'interprétation dépasse l'interprétant lui-même. Car Nietzsche a fait sien l'adage selon lequel « chacun est pour lui-même le plus lointain ». Le sujet nietzschéen se conçoit comme un composite d'interprétations hétéroclites s'enracinant dans la vie, dans le corps. Le *Je* du *Je pense* cache sous son unité apparente une pluralité sauvage d'instincts, riche de promesses et de menaces, que la civilisation entend dresser. Ricœur parlera plus tard du « *cogito* brisé »³⁴ de Nietzsche et nous fournira ainsi l'une des clefs du dialogue que nous tenterons d'établir entre eux.

Devant une telle réduction de la question de la référence dans l'interprétation et de celle de l'histoire, il peut sembler paradoxal que Nietzsche se fasse un apôtre de la probité intellectuelle. Granier, en séparant distinctement le concept de « vérité-valeur », issu du pragmatisme vital et celui de probité intellectuelle, expression de la *Selbstüberwindung*, entend délier ce paradoxe :

[...] la notion d'interprétation suggérait deux idées antagonistes, l'idée d'une donation de sens inconditionnel (c'est-à-dire d'une création spontanée du « texte » à partir du chaos) et l'idée d'une « philologie » rigoureuse (c'est-à-dire d'une interprétation animée par le respect absolu du « texte »), de même la notion de la volonté de puissance, envisagée dans sa fonction épistémologique, enveloppe deux thèmes antagonistes, le thème du pragmatisme vital, qui, rattachant la Vérité à l'impérialisme du *Wille zur Macht*, entraîne la réduction de la vérité à la valeur, donc fait de la connaissance une opération démiurgique guidée par l'intérêt, et le thème de la probité intellectuelle qui, consacrant l'aptitude du vouloir à surmonter toute limite dans l'ascèse de la *Selbstüberwindung*, règle le projet de connaître sur la norme de la justice par-delà toute considération d'intérêt

³⁴ RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Coll. « Points Essais », Paris, Seuil, 1996, p. 22.

ou d'utilité. Seulement – et c'est en cela que nous mesurons le progrès que fait accomplir à la réflexion ontologique l'introduction du concept de *Wille zur Macht* – la notion de volonté de puissance permet maintenant de coordonner les deux idées que l'analyse de l'interprétation présentait comme antinomique. Car la Volonté de Puissance, nous l'avons montré [plus tôt], lie dans l'unité indissoluble d'un même élan créateur, l'acte d'« informer » une matière, donc de poser le sens que reflète la spontanéité démiurgique du vouloir, et l'acte de transcender toute position finie, toute signification sédimentée, c'est-à-dire son propre « soi » comme figure objective.³⁵

Il ne s'agit donc pas simplement pour Nietzsche de « liquider » la rigueur intellectuelle en même temps que la référence. Bien au contraire, Granier reprend même, quoique sans y faire allusion, les pôles herméneutiques qui furent ceux de Schleiermacher, c'est-à-dire donation de sens (créativité, subjectivité) et rigueur philologique. Comment concilier alors ce que nous avons dit de l'interprétation nietzschéenne établissant une dissymétrie hyperbolique entre créativité et référence ? Granier spécifie que la transcendance nietzschéenne est l'opération de « poser pour aller au-delà de... », ce qui n'est ni plus ni moins qu'une traduction de la *Selbstüberwindung*, à la différence près que l'« effort sur soi » ou, plus littéralement, le « dépassement du penchant » ou de « l'inclination » doit se faire à partir d'une fondation, c'est-à-dire, « ce que l'on pose »... pour aller au-delà, au-delà du « soi ». Autrement dit, le texte comme occasion d'un dépassement de soi laisse intactes la créativité et l'idée d'autoréférence au cœur de l'interprétation nietzschéenne. C'est toujours la volonté de puissance qui opère, même derrière la lecture en apparence la moins créative. La lecture la plus rigoureuse est simultanément la plus « vigoureuse » : c'est elle qui interpelle le plus profondément les ressources créatives de l'interprétation, et les fait advenir à elles-mêmes. Et c'est pourquoi l'acte de lecture nietzschéen est à la fois une réécriture et une forme de procès de l'auteur, comme nous l'avons dit plus haut. Dans les cas les plus fructueux, un élargissement de perspective surviendra de cette sorte de lutte, de soi à soi par le biais du texte. Sans parler de compréhension, peut-être pourrions-nous parler alors d'assimilation, en un sens plus biologique que philologique.

Rien d'étonnant alors que Nietzsche fait figure de moine pratiquant l'exégèse des textes allemands, grecs, latins, italiens, français, anglais, *et cetera* et de protestataire contre la bien-pensance. Fait digne de mention, avant la parution des volumes des *Fragments des Vorsokratiker* de Diels au début du XX^e siècle, Nietzsche avait déjà une bonne notion des concepts communs à Héraclite, Parménide, et tant d'autres présocratiques. Il avait travaillé avec

³⁵ GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Coll. « L'ordre philosophique », Paris, Seuil, 1966, p. 464-465.

application en tant que philologue de la tragédie ancienne lors de l'écriture de *La naissance de la tragédie* et jamais il ne délaissera son intérêt pour l'interprétation des philosophes : autant ce qu'ils ont voulu dire, que ce qu'ils n'ont pas su s'empêcher de dire. Les diatribes avec Descartes, Platon, Hegel, et tant d'autres, sont aussi nombreuses que fameuses et, dans sa manière d'attaquer ses pairs *ad hominem*, il est évident que Nietzsche fait de la lecture et de la réception une affaire de première importance. La généalogie de la morale rejoint ainsi la recherche dans l'histoire. Aux yeux de Nietzsche, autant les penseurs qu'il décrie que ceux qu'il encense ont eu un rôle dans l'histoire : ils ont été les « promoteurs » de leurs idées, de leur « type », pour employer son vocabulaire, et ils doivent en être tenus responsables. Malgré sa seconde *Considérations inactuelles*, Nietzsche ne pourrait se passer de l'histoire et des textes qu'elle transmet.

Face à une philologie guindée et pétrie de modèles christiques auto-congratatoires, quand elle ne s'empêtre pas dans sa propre technicité, Nietzsche exige du lecteur qu'il fasse son propre travail de digestion et sache reconnaître que la recherche d'un sens statique est une vaine ambition. La bien-pensance, en vertu de sa discipline scripturaire, fonctionne par habitude et automatisme. Nietzsche l'exige : face à un texte, l'interprète qui souhaite le comprendre ne peut se laisser aller à la paresse du sens le plus évident, qu'il soit transmis par la tradition ou qu'il transpire tout simplement des mœurs du moment. Dire ce que tout le monde pense est plausible, mais sans substance *a priori*. Ce point ne peut être ignoré d'un lecteur attentif au rapport entre Nietzsche et l'histoire.

Nietzsche historien

En tant qu'historien, Nietzsche défend le soupçon par souci de probité : ne jamais prendre les lunettes de quelqu'un d'autre, savoir regarder le détail de ses propres yeux. Ce n'est pas aussi aisé que ces mots le laissent croire, car au-delà de la simple factualité des traces demeure encore la question de savoir comment les choses s'articulent dans l'histoire. La nécessité de l'interprétation s'ébauche : les éléments disponibles doivent pour une simple question de méthode faire les frais d'un examen critique. Inversement, c'est en approfondissant sa propre perspective, au moyen de celles des autres, que l'historien se donne les ressources pour affiner la portée de sa compréhension. Ce jeu du Soi et de l'Autre dans le processus d'interprétation est constitutif de la pensée

herméneutique depuis ses origines. Granier explique l'importance d'adopter une perspective multiple dans l'interprétation :

Car c'est seulement si l'on sait s'arracher à la limitation des perspectives idiosyncrasiques déployées par le pragmatisme vital immédiat que l'on peut espérer saisir le réel dans la pluralité de ses aspects contradictoires : « notre préoccupation la plus grave c'est de comprendre que toute chose est en devenir, de nous renier nous-mêmes comme individus, de voir le monde par le plus grand nombre d'yeux possibles... » Si la tâche du philosophe consiste à « voir les choses comme elles sont », alors cette tâche requiert que le philosophe apprenne à « les voir par cent yeux, à travers diverses personnes ». ³⁶

En termes simples, cela veut dire que l'interprète ne peut se cantonner dans son être ; il doit pouvoir « voir par cent yeux », prendre en compte les perspectives de tous : du plus bas au plus haut de l'échelle des causes de l'histoire. Le projet de généalogie, faut-il le rappeler, repose tout entier sur cette capacité de l'herméneute.

L'historien se trouve face à ses propres hypothèses d'une part et, d'autre part, face aux pressions de la patrie, qui cherche à s'édifier plutôt qu'à embrasser le sérieux de la démarche historique. Ici, la pratique de l'histoire comme recherche et connaissance est elle-même sujette à débat ; Nietzsche insiste pour adopter une double posture sur l'histoire comme science : l'interprétation doit être raffinée, car elle doit, pour signifier quelque chose de clair, de précis, s'extraire du canon ou de la vulgate pour participer du regard de l'historien. De plus, l'historien se doit de connaître ses sources. Nietzsche, malgré les remontrances de ses prestigieux collègues au sujet de *La naissance de la tragédie*, s'est montré bon connaisseur des présocratiques avant que les textes soient réunis par Diels et Kranz. Il avait, comme historien et philosophe, une « longueur d'avance ». C'est toujours au moyen d'une observation juste sur les textes qu'il transmet et auxquels il répond qu'il engage la parole avec un autre auteur, une autre pensée, une autre inscription dans l'histoire. Nietzsche est un vrai herméneute, car, même s'il est animé par le souci de la lettre, il sait chicaner sur l'esprit.

D'autre part, si Nietzsche comprend le travail d'historien entre probité et perspective, il ne louange pas pour autant le sens historique. Dans sa seconde *Considérations inactuelles*, il place sous le registre du maladif le sens hypertrophié que ses contemporains se font de l'histoire. Pour lui, l'histoire, lorsqu'idolâtrée pour elle-même, représente un danger pour la vitalité d'une époque.

³⁶ *Ibid.*, p. 514. Il cite dans son édition, *Volonté de puissance*, t. II, l. III, §581, p. 177-178, puis t. II, l. IV, §493, p. 355.

Ainsi considérée comme un sépulcre qu'il reviendrait à l'historien de décrire, elle menace d'asphyxier le sens artistique qui fait la valeur du présent et la promesse du futur.

La volonté selon Nietzsche

Une définition de la volonté la plus « froide » possible consisterait à rappeler la réponse que Nietzsche fait à Schopenhauer. La volonté chez Schopenhauer était ce grand principe universel, *superarchique*, qui demandait en fin de compte de sympathiser avec l'univers entier ; le détachement était la meilleure fin possible. Nietzsche est plus sanguin : la volonté est complexe et déconcertante³⁷, elle n'est pas un pont, aussi sombre soit-il, vers l'unité du monde. Pour Nietzsche, la volonté ne se laisse connaître que partiellement et par un effort héroïque, à l'échelle d'une seule vie comme *amor fati* dont la conclusion logique est l'éternel retour. Aucune interprétation ne peut dépasser en puissance ou « en profondeur » la force morale et vitale de la personne qui interprète. La responsabilité de la perspective d'interprétation se pose dans toute sa nécessité : la vigueur d'une interprétation est dans son ouverture à la variété et à l'inattendu, au pluralisme du monde et des valeurs qui y ont cours. Là, si le sujet n'assume pas sa volonté, il sera le jouet ou le fardeau d'autrui, avec les conséquences qui en découlent. Nietzsche prend Fichte à rebours et, avec lui, tous les concepts de Moi, de Je, de Personne et, évidemment, d'autorité scripturale pour illustrer le jeu de la volonté, cette action perpétuelle, matière de l'histoire. Il s'agit d'une inversion complète de la pensée de Fichte pour qui le Non-Moi demeurerait soumis à la puissance du Moi. Chez Nietzsche, le moi s'écrit sans majuscule, il n'est qu'une émulation parmi tant d'autres dans le champ du Non-Moi. Ceci n'est évidemment pas sans conséquence quant à la question de la culture et à l'inscription du sujet à l'intérieur de celle-ci.

La volonté, source de toute action, trouve d'autres appellations dans l'histoire de la philosophie : le *conatus* chez Spinoza, qui découle de l'*impetus* antique, l'élan qui anime tout être, principe stoïcien voulant que toutes formes de vie tendent à se maintenir et à s'imposer ; on pourrait invoquer l'*eros* de Platon dans *Le banquet*, démon qui guide la personne dans ses désirs et ses interprétations, ou encore le *Chi* chez Lao Tseu, sans oublier l'idée d'énergétique qui traverse la

³⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Par-delà bien et mal : prélude d'une philosophie de l'avenir*. Coll. « Folio », n° 70, Édité par G. Colli et M. Montinari, Trad. par C. Heim, Paris, Gallimard, 1987, §19.

psychanalyse. On pourrait discuter longuement sur l'ajustement dans le détail de ces différentes conceptions de la volonté, l'idée centrale étant que la volonté se distingue de la raison en ce qu'elle trouve son fondement dans la nature animée : celle des contingences, des désastres et des activités qui permettent à l'animé de rester en vie. Donc la volonté s'impose *a priori*, toute rationalisation étant secondaire, plus souvent qu'autrement superflue : « Qui ressent la non-liberté de la volonté est fou ; qui la nie est idiot ». ³⁸ L'idée de volonté se décline sous différentes formes : « désir de puissance », « pathos », « dionysiaque », « hybris ». Ces visages de la volonté, que l'on pourrait dire historiques, incarnés, en représente les formes hypertrophiées, c'est-à-dire ce par quoi la nature se meut et se dépasse. Pour le dire en termes phénoménologiques, la volonté est, selon Nietzsche, une donnée irréfutable de la conscience, un donné fondamental, un impensé qui se manifeste sans cesse. Et lorsqu'elle se manifeste toujours sous le même visage, elle meurt de sa propre tyrannie stérile. « C'est comme un arbre : plus il aspire à la hauteur et à la clarté, plus ses racines plongent dans la direction opposée : leur volonté va vers l'intérieur, vers le bas, l'obscurité, la profondeur, l'ampleur – vers le « mal », comme on dit ». ³⁹

Herméneutique et volonté

La définition de la volonté est la condition même de l'interprétation. D'abord au sens où c'est la volonté qui définit, qui « informe le réel », par ses interprétations. Ensuite, en ce que la volonté demande elle-même à être définie, interprétée. L'acte de définition est un premier acte herméneutique et comme définir la volonté, pour Nietzsche, est un acte infini, la définition de la volonté est sans cesse en cours. Définir est aussi un acte primordial parce que la définition est au centre de la signification. Mais puisque les significations se regroupent autour de la volonté, on peut se demander comment offrir une définition qui ne soit pas erronée, dès lors que la volonté est un principe qui agit sans cesse et qui, pour rester ce qu'elle est, doit pouvoir échapper à la raison. Pourtant, il faut pouvoir parler de la volonté, et on ne peut éviter d'en donner une appréciation, à défaut d'une définition.

³⁸ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragments posthumes*, Tome IX, 3 [1], Paris, Gallimard, p. 82.

³⁹ *Ibid*, p. 112.

Pour Nietzsche, la volonté s'exprime à travers les interprétations que nous faisons. Interpréter appartient au domaine des impératifs, pour ne pas dire qu'il est l'impératif premier. À ce titre, il devient une activité créatrice dont la seule finalité envisageable est une création, ce que nous comprenons comme une nouveauté arrachée au caractère statique du Je cartésien ou du caractère central du Moi fichtéen.

L'individu est quelque chose d'absolu, toutes les actions lui appartiennent *en propre*. En fin de compte c'est de lui-même qu'il retire les valeurs de ses actes : parce qu'il doit *interpréter* de manière *tout à fait individuelle* même les mots dont il a hérité. Même s'il ne crée pas de formules, du moins l'*interprétation* qu'il en fait est, elle, personnelle : dans la mesure où il *interprète*, il est *créateur*.⁴⁰

De plus, Nietzsche indique en toute clarté le caractère multiple des perspectives disponibles dans lesquelles la volonté et l'intention peuvent s'exprimer.

La manière dont les hommes *appréhendent les choses* – et qui n'est en fin de compte qu'une interprétation déterminée par ce que nous sommes et par nos besoins – est fonction du rang qu'occupe l'homme dans l'ordre de tous les êtres. Qu'on prenne à titre d'exemple ce qu'un doigt peut savoir de ce que réalise le pianiste qui l'utilise. Il ne percevra rien d'autre que des processus mécaniques et en produira les combinaisons logiques. De même, parmi les hommes, les êtres inférieurs exercent leurs forces sans avoir idée de la fonction qu'ils remplissent au niveau de la totalité. La causalité physique prise dans son ensemble *peut être interprétée* de cent manières différentes selon que l'interprétation est produite par un homme ou par d'autres êtres.⁴¹

La structure hiérarchique qui consiste à imposer à chaque homme un niveau se fonde sur le raffinement de l'interprétation : à la force de la majorité, Nietzsche oppose une subtilité qui exige de prendre en compte une pluralité de points de vue, le « perspectivisme » est ainsi inhérent à son idée de l'interprétation.

Volonté et interprétation, quoiqu'ils ne se recoupent pas entièrement, et ne peuvent donc être assimilés, doivent pourtant être abordés de front simultanément. La question prioritaire est celle de la définition de la volonté, pour une série d'autres raisons encore : c'est le thème central des *Fragments posthumes*, la source que nous retenons essentiellement pour ce mémoire et la question « vitale » pour tenter de saisir la pensée de Nietzsche. La définition de la volonté étant primordiale, et *de facto* attachée à celle de l'interprétation, celle-ci est nécessaire avant d'en venir à l'interprétation. Cette tâche est d'autant plus nécessaire, puisque, comme nous venons de le dire, la volonté est elle-même le fondement de l'acte interprétatif, mais aussi parce qu'elle en est l'objet!

⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragments posthumes*, Tome IX, 24[33], Paris, Gallimard, p. 693.

⁴¹ *Ibid.*, 39[14] p. 359

Est-il circulaire de donner une définition de la volonté dès lors qu'une définition est elle-même une interprétation de l'objet à définir ? C'est un écueil, mais si l'on suit Nietzsche, la volonté ne saurait se réduire à l'interprétation, elle est irréductible et irrévocable. Il est hors des limites de ce mémoire de se lancer dans une définition complète de ce que la volonté veut dire chez Nietzsche. L'interprétation de la volonté, le projet même de Nietzsche, est abyssal. L'« impossible » nietzschéen, ce projet d'interpréter la volonté sans jamais être dupe, une fois disséminé, généralisera le soupçon dans l'histoire de la pensée philosophique.

Nietzsche, bien qu'il ne l'ait pas dit en ces termes exacts, est un partisan de l'« anticogito », au moins sur la question du « je » (Descartes) et, avant la lettre, sur celle de l'intention (Husserl) :

[...] une pensée se présente quand « elle veut », et non pas quand « je » veux ; de sorte que c'est *falsifier* la réalité que de dire : le sujet « je » est la condition du prédicat « pense ». Quelque chose pense, mais que ce quelque chose soit justement l'antique et fameux « je », voilà, pour nous exprimer avec modération, une simple hypothèse, une assertion, et en tout cas pas une « certitude immédiate ». En définitive, ce « quelque chose pense » affirme déjà trop ; ce « quelque chose » contient une *interprétation* du processus et n'appartient pas au processus lui-même. En cette matière, nous raisonnons d'après la routine grammaticale : « Penser est une action, toute action suppose un sujet qui l'accomplit, par conséquent... »⁴²

La routine des logiciens, des grammairiens et de tous ceux qui parlent et pensent en termes de « je », se fonde sur une fiction. Le langage lui-même tombe en discrédit. Toute interprétation étant partielle et partiale, le soupçon en est le sage corrélat. La paranoïa herméneutique – est-ce moi ou une voix, ou des voix, qui parlent en moi ? – est érigée en tant que prudence, en un sens proprement moral.

[...] nous croyons que l'intention n'est qu'un signe et un symptôme qui exige d'abord d'être interprété ; un signe, au surplus, chargé de trop de signification et qui par conséquent n'en a presque aucune à lui seul ; nous croyons que la morale, au sens traditionnel, la morale des intentions, a été un préjugé, un jugement hâtif et peut-être provisoire, quelque chose du même ordre que l'astrologie ou l'alchimie, mais qui, de toute manière, doit être dépassé. Le dépassement de la morale, en un certain sens le dépassement de la morale par elle-même, tel est le mot qui peut désigner ce long travail secret qui était réservé aux consciences les plus fines, les plus probes, mais aussi les plus méchantes d'aujourd'hui...⁴³

La probité de la conscience et le raffinement dans la compréhension de ce que l'on a pu appeler « l'intention » sont les conséquences d'une herméneutique du sujet ou, pour être plus précis, d'une

⁴² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Par-delà bien et mal : prélude d'une philosophie de l'avenir*. Coll. « Folio », n° 70, Édité par G. Colli et M. Montinari, Trad. par C. Heim, Paris, Gallimard, 1987, §17.

⁴³ *Ibid.*, §32.

herméneutique de la volonté, selon les deux postulats que la volonté fait imploser le sujet cartésien et qu'elle représente une somme de perspectives, bien plus qu'une simple évidence pour la pensée.

Comme le résume Granier, « connaître c'est informer le réel »⁴⁴. Cela vient de ce que toute interprétation est l'expression d'une perspective ayant des racines biologiques (c'est-à-dire dépendant d'une vie en particulier) et se trouve contrainte par la perspective sous laquelle elle s'élabore. Par définition, l'interprétation est une erreur utile, et le gain de l'interprétation réside dans la simple reconnaissance qu'il s'agit d'une perspective erronée, qui va modifier la réalité pour son propre compte. À chaque morale son interprétation, et même une erreur pourrait se révéler une qualité dans l'interprétation des phénomènes. La relativité est universelle, comme l'interprétation, et de fait, l'interprétation est expression de la volonté.

5. Conclusion

Ce chapitre nous a permis de jeter une lumière sur le problème herméneutique, tel que soulevé déjà dès le début du XIX^e siècle par Schleiermacher, et à partir duquel nous entendons faire dialoguer les philosophies de Nietzsche et de Ricœur. En effet, en montrant que ses termes essentiels sont ceux de notre hypothèse, c'est-à-dire les rapports de la créativité et de la vérité, nous nous sommes dotés d'une compréhension historique synthétique qui nous permettra d'une part de nous orienter dans leurs œuvres à la fois immenses et protéiformes et, d'autre part, d'en livrer une intelligence qui concourra à l'élaboration d'une réponse face au soupçon nietzschéen à partir de l'œuvre de Ricœur.

Une étude de l'herméneutique, telle qu'elle prend forme chez Schleiermacher, nous aura aussi permis de nous rendre compte à quel point ses reformulations subséquentes demeurent attachées à sa première formulation philosophique et que non seulement elle reste à cet égard d'une brûlante actualité, mais qu'en outre nous sommes fondés d'y voir la naissance d'une école philosophique entière procédant d'une mutation de la raison elle-même, au-delà des champs de spécialités juridique, exégétique et littéraire auxquelles elle se cantonnait auparavant en tant que technique d'interprétation. Sa constitution au plan philosophique est donc corollaire du dépassement de son

⁴⁴ GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Coll. « L'ordre philosophique », Paris, Seuil, 1966, p. 476.

statut technique, en dérégionalisant la question de l'interprétation pour la lier à celle du sujet lui-même. Cette promotion centralisera ainsi un questionnement sur l'individuel et le collectif qui sera par la suite assumé d'un point de vue épistémologique par Dilthey dans sa tentative d'ériger les sciences de l'esprit et une histoire critique en marge des sciences de la nature.

Il aura aussi été fort intéressant de constater la familiarité entre l'idéalisme et l'herméneutique et dont la filiation gagnerait à être explorée plus avant. Une lecture de Ricœur montrera à quel point Fichte, de par son ontologie de l'Acte et de son Moi auto-constitutif, était par avance lié au développement de l'herméneutique. De plus, ses concepts de Moi et de Non-Moi, joints à sa théorie de la culture, fournissent un modèle de compréhension qui ne peut manquer de prêter flanc à une perspective herméneutique. Ainsi, le Moi de Fichte nous apparaît-il beaucoup plus riche que le Je cartésien dans une confrontation avec le *cogito* brisé nietzschéen.

Nous avons également montré que l'interprétation chez Nietzsche se voulait une asymétrie radicale en faveur de la créativité sur l'idée de vérité. Il ne serait peut-être pas faux d'y voir à cet égard la marque de l'herméneutique romantique, malgré le silence de Nietzsche sur le sujet. Quoiqu'il en soit, il nous ait apparu paradoxal qu'un penseur avec un tel souci de probité philologique puisse ainsi évacuer la question de la référence de l'interprétation et en extension la crédibilité du langage lui-même dans sa capacité à signifier. Cette prise de position radicale trouvera sa réplique, comme nous le montrerons, dans l'œuvre de Paul Ricœur.

Chapitre 2 : Ricœur à travers ses textes

1. Introduction

Au cours de sa vie d'écrivain, Ricœur se relie à son œuvre. L'idée poursuivie vise à cerner le noyau des intuitions que Ricœur expose sur l'herméneutique, afin de pouvoir formuler ensuite la réponse à Nietzsche qui *peut* être offerte dans l'œuvre du philosophe français. Le parcours de son œuvre montre, à l'instar de notre hypothèse, que l'idée de création tient un rôle central dans sa réflexion philosophique à l'échelle de sa carrière. Il en synthétise lui-même l'importance :

La Symbolique du mal, La métaphore vivre, Temps et récit, se réclament à plusieurs égards d'une poétique, moins au sens d'une méditation sur la création originale, qu'à celui d'une investigation des modalités multiples de ce que j'appelai plus tard une *création réglée*⁴⁵, et qu'illustre non seulement les grands mythes sur l'origine du mal, mais les métaphores poétiques et les intrigues narratives ; en ce sens, l'idée de création réglée relève encore d'une anthropologie philosophique dont le rapport à la foi biblique et à la théologie reste tenue en suspens.⁴⁶

Ricœur ayant lui-même identifié trois ouvrages où la poétique en viendra par être comprise comme une « création réglée », il apparaît ainsi nécessaire de refaire le chemin identifié par ce dernier lui ayant permis de développer cette idée. En reprenant chronologiquement les jalons de sa pensée, le développement intellectuel de celle-ci en sera explicité, ce qui donnera une perspective et un recul pour comprendre organiquement la notion de « création » et, ainsi, nous pourrons la mettre en dialogue avec celle proposée par Nietzsche dans leurs rapports à la référence. Puisque la création de sens se fait par le langage, elle en est « réglée » par ses usages et ses règles, et se situe conséquemment dans l'univers du *logos*.

Sans vouloir se rapprocher d'une synthèse exhaustive, de toute façon inutile pour le moment, nous proposons une perspective à partir d'œuvres que nous estimons incontournables pour livrer une esquisse juste de l'évolution de sa pensée. Justement parce que l'œuvre de Ricœur est organique, c'est-à-dire qu'il revient sans cesse sur ses propres idées, les peaufinant et les corrigeant, nombreux sont les petits textes qui explicitent et précisent des idées qui ne concernent pas notre problématique. Voilà pourquoi il n'est pas nécessaire de faire un parcours exhaustif. Les textes que nous invoquerons chronologiquement et les explications que nous donnerons visent à faire saillir

⁴⁵ Nous soulignons.

⁴⁶ RICŒUR, Paul. *Réflexion faite : autobiographie intellectuelle*. Coll. « Philosophie », Paris, Esprit, 1995, p. 26.

le sens général de sa pensée. Les passages retenus permettent d'articuler clairement que, dès le début, Ricœur s'est interrogé sur l'herméneutique et que cette question est centrale. L'objectif consiste alors à démontrer que Ricœur s'est donné les ressources nécessaires pour formuler une réponse aux « maîtres du soupçon ». Pour reprendre ses mots, la phénoménologie a son domaine qui reste partiel : l'homme se transforme à travers l'usage des symboles. L'intelligence même de ce qu'est un symbole demande un acte d'interprétation qui échappe au registre de la phénoménologie qui est, au sens classique du terme, un intérêt pour la description.

Nos recherches nous amènent à proposer une articulation de l'œuvre de Ricœur en trois grandes périodes : l'*herméneutique du symbole*, l'*herméneutique du texte* et l'*herméneutique du soi*. Dans la première section qui porte sur le symbole, nous avons regroupé les œuvres pertinentes pour notre propos qui furent imprimées avant 1969. La nécessité de l'herméneutique s'impose comme issue que Ricœur doit emprunter pour échapper aux impasses de la phénoménologie héritée de Husserl. Une fois que la nécessité de recourir à l'herméneutique du symbole s'est présentée à son esprit, il entre en dialogue avec la psychanalyse freudienne à laquelle il confère, notamment par l'étude de ses fondations épistémologiques, le statut d'herméneutique du soupçon. Il débattrait ainsi la conception à la fois puissante et limitée que Freud offrait du symbolisme. Cette première étape se clôt avec *Le conflit des interprétations*, collection d'articles regroupés sous la bannière d'essais d'herméneutique dans lesquels il étaye ses répliques aux maîtres du soupçon, devant lesquels il se fait le défenseur de la légitimité du *logos*. Ce recueil, quoique ne figurant pas parmi les ouvrages exposés dans ce chapitre, aura néanmoins été une source importante de ce mémoire.

La seconde période se consacre principalement à l'étude de deux œuvres, *La métaphore vive*, publiée en 1975 ainsi que les trois tomes de *Temps et récit* publiés en 1983 (tome I), 1984 (tome II) et 1985 (tome III). Pendant cette période de sa vie, Ricœur a élaboré ce que nous avons choisi de désigner par l'expression *herméneutique du texte*. *La métaphore vive* inaugure cette réflexion en déplaçant l'horizon de sens à l'échelle du texte en entier. En relisant Aristote, il propose que la métaphore ne soit plus un trope focalisé sur le mot, mais qu'elle s'étende à la phrase tout entière, suivant la linguistique formulée par Benveniste pour qui la responsabilité sémantique repose

dorénavant sur l'instance de discours, et non sur le mot seulement.⁴⁷ Il échafaude ainsi son concept d'innovation sémantique, qui préparera l'écriture des trois tomes de *Temps et récit*. Cette dernière œuvre a retenu notre attention, car elle peut être considérée comme son *opus magnum*. Ses prises de position s'y clarifient mieux que nulle part ailleurs par un travail d'élaboration et d'aboutissement de ses conclusions sur l'herméneutique du texte ; ses intuitions philosophiques prennent corps dans son travail sur le texte. Tandis que *La métaphore vive* concluait que ce trope dispose d'un ancrage ontologique, *Temps et récit* poursuit plus loin cette idée selon laquelle il n'existe pas de contradiction insoluble entre le réel et la fiction. Afin de parvenir à cette démonstration, il déploie une somme d'efforts jamais égalée dans sa production précédente, ce qui marquera définitivement la compréhension qu'auront les lecteurs de sa philosophie. Ricœur, inspiré explicitement par Heidegger, propose que « la fonction de transfiguration du réel que nous reconnaissons à la fiction poétique implique que nous cessions d'identifier « réalité » et « réalité empirique », ou ce qui revient au même, que nous cessions d'identifier « expérience » et « expérience empirique ». Comme l'écrit Ricœur, « [l]e langage poétique tire son prestige de sa capacité à porter au langage des aspects de ce que Husserl appelait *Lebenswelt* et Heidegger *In-der-Welt-Sein*. »⁴⁸

Dans la dernière période sur laquelle nous allons nous concentrer, nous verrons Ricœur établir les bases de l'identité narrative. Il subsume les conditions de l'interprétation à celles du sujet interprétant, ce qui lui permet de questionner le sujet à partir de son identité narrative. C'est pour cela que nous passons d'une *herméneutique du texte* à une *herméneutique du soi*. Un des éléments centraux de ce déplacement concerne la question de l'action et des rapports profonds qu'elle entretient avec la textualité (voir « De l'herméneutique des textes à l'herméneutique de l'action », titre qu'il donne à la deuxième partie du *Texte à l'action*, p. 151). Par ailleurs, aux fins de cette nouvelle herméneutique, Ricœur emploie le vocabulaire d'une dialectique d'inspiration idéaliste : le Même, le Soi, l'Autre, ou en d'autres mots, l'*Idem*, l'*Ipse* et l'Altérité. Comme en témoigne le titre *Soi-même comme un autre*, il y creuse la question du soi en détaillant les différents niveaux du sujet, d'une réflexion sur le corps jusqu'à l'éthique, en passant par des études sur l'identité

⁴⁷ Voir notamment LUBOWICKA, Grazyna. « La sémantique benvenistienne dans l'herméneutique de P. Ricœur », dans *Linx*, vol. 9, 1997, p. 259-270. BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Coll. « Tel », 2 vols, Paris, Gallimard, 1966.

⁴⁸ RICŒUR, Paul. *Du texte à l'action*. Coll. « Essais d'herméneutique », n° 2, Paris, Seuil, 1998 [1986], p. 28.

personnelle et narrative. En coordonnant ces aspects du sujet, il entend offrir une voie médiane entre le *cogito* brisé de Nietzsche et celui intégral, impersonnel, de Descartes.

2. Herméneutique du symbole (1950-1969)

Vers une “Poïétique de la volonté”

Ricœur est un encyclopédiste qui a travaillé délibérément sur ces sujets en gardant toujours en tête l’horizon vaste et multiple de la philosophie. Dans ses premières publications, il s’est intéressé à l’existentialisme par le biais de Gabriel Marcel et de Karl Jaspers (1948)⁴⁹. Toute son œuvre sera ensuite teintée par une compréhension des réquisits existentialistes, qui montrent l’urgence de la question du soi, ou, plus sobrement, sa priorité sur les autres plans de la philosophie. Cette sensibilité existentialiste se maintiendra jusque dans son herméneutique du soi. Ce serait ainsi manquer la question de ne pas reconnaître chez Ricœur la nature prioritaire et essentielle du questionnement sur soi. C’est-à-dire que la question de la liberté centrale chez les existentialistes, et incontournable pour toute théorie du sujet, sera plutôt formulée, suite à cette première série d’écrits, dans sa première triade qu’est sa *Philosophie de la volonté* publiée en deux volumes, mais en trois tomes et parus en 1949 et 1960⁵⁰.

Il y déploie une approche philosophique nourrie de références à la psychologie dans une réflexion sur les catégories du volontaire et de l’involontaire. Il en conclut que la phénoménologie de l’involontaire et de son contraire aboutit sur une béance : l’interrogation sur les symboles. La phénoménologie de la volonté tient en suspens la place des symboles et leur rôle médiateur. La phénoménologie ne peut donc faire l’économie de l’herméneutique, et laisse un espace vacant au terme de son analyse. C’est ce vide que souhaite combler le deuxième volume de sa *Philosophie de la volonté*, intitulé *Finitude et culpabilité* (1960). La phénoménologie en tant que méthode s’avère incapable de mener l’investigation parce que la volonté se médiatise au moyen des

⁴⁹ RICŒUR, Paul. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris, Temps présent, 1948.

⁵⁰ RICŒUR, Paul. *Philosophie de la volonté 1 : Le volontaire et l’involontaire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1949. RICŒUR, Paul. *Philosophie de la volonté 2 : Finitude et culpabilité. 1. L’homme faillible*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960. RICŒUR, Paul. *Philosophie de la volonté 2 : Finitude et culpabilité. 2. La symbolique du mal* Paris, Aubier-Montaigne, 1960.

symboles. *L'homme faillible* s'insère entre *Le volontaire et l'involontaire* (le premier volume, paru en 1950) et *La symbolique du mal* (le deuxième tome du deuxième volume).

Y sont exposées les disproportions qui, au sein de l'homme, le menacent et le rendent faillible (le *thumos* comme médiation entre la raison et les passions) ; cette condition d'*hybris* est à l'origine du symbolisme du mal. Le *thumos*, le cœur au sens où l'entendait Platon, est mixte, car il se dévoue parfois à la raison sous les formes du courage et de l'indignation et parfois au désir en s'abandonnant à l'agressivité, à l'irritation et à la colère. Ricœur en précisera sa compréhension dans *De l'interprétation* :

Le cœur, ajoutais-je, c'est ce cœur inquiet qui ignore l'arrêt du plaisir et le repos de la béatitude et je proposais de placer sous le signe de ce cœur, ambigu et fragile, toute la région médiane de la vie affective entre les affections vitales et les affections spirituelles, c'est-à-dire toute cette activité qui fait la transition entre le vivre et le penser, entre Bios et Logos.⁵¹

C'est par ailleurs là que Ricœur identifie le lieu du développement du soi : le *thumos* confère au désir son unicité et sa subjectivité, il le transforme en soi. Ce mixte du *thumos*, sa composition au plan des sentiments, se prête à la lecture bidirectionnelle de la surdétermination des symboles en ce qu'il donne prise d'une part à une interprétation de l'érotique freudienne et de l'autre à une phénoménologie de l'esprit.

La méthode phénoménologique montre alors ses limitations ; elle appartient au registre de la description et, en tant que telle, trouve ses limites là où se trouvent celles de l'homme, c'est-à-dire devant l'impasse qu'est la question du mal. C'est pour cette raison que le symbole devient l'objet de l'intérêt de Ricœur. En effet, l'émergence du symbolisme va de pair avec les récits de la chute de l'homme. En d'autres termes, la naissance de la symbolique du mal est concomitante de l'origine du symbolisme tout court. À l'origine du langage, explique Ricœur, se trouvait la nécessité de pouvoir parler du mal, et les grands mythes en témoignent. Dorénavant, ses réflexions sur le sujet se feront à partir du terrain de l'herméneutique, l'approche phénoménologique s'étant montrée inapte à rendre compte de l'univers symbolique. Ce n'est plus dans l'immédiateté de la description que doit s'opérer l'intelligence de l'homme, mais par le détour de son symbolisme.

⁵¹ RICŒUR, Paul. *De l'interprétation, essai sur Freud*. Coll. « L'ordre philosophique », Paris, Seuil, 1965, p. 487. Voir également RICŒUR, Paul. *Philosophie de la volonté 2 : Finitude et culpabilité. 1. L'homme faillible*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, p. 123.

Comprendre les humains implique donc de comprendre, et décrypter, les symboles au moyen desquels ils se conçoivent et communiquent entre eux ou, pour le dire plus simplement : l'humain, être de parole, ne se saisit que par elle. Et, pour comprendre la parole dans ses dimensions anthropologiques, une herméneutique est requise. Cette herméneutique doit à cet effet se donner les moyens de saisir ce qui, dans le langage, est proprement créatif. On pourrait annoncer à ce propos, suivant notre hypothèse initiale, que c'est par les moyens de la créativité du langage que Ricœur offre une réponse au soupçon nietzschéen. Dans *La métaphore vive*, Ricœur parlera ainsi de la fonction heuristique du langage. Et avant *La métaphore vive*, au cours de son débat avec Freud, il avait déjà défendu l'existence de quelque chose d'irréductible dans le procès du sens : la créativité du langage est ce qui libère le *telos* de l'*arkhê*.

De l'interprétation

Cet ouvrage se présente comme une propédeutique à l'herméneutique générale à travers son débat avec Freud. Cette confrontation avec l'un des maîtres du soupçon qui montre par quels moyens et avec quelles ressources Ricœur élabore sa réponse au soupçon, procédant d'une « herméneutique réductrice ». L'élément que nous avons retenu dans tout ce matériel est la reprise du concept de sublimation de Freud par Ricœur ; cette reprise s'articule sur la mixité symbolique. C'est parce que Ricœur comprend le symbole comme un mixte opérant sur les vecteurs de l'*arkhê* et du *telos* qu'il reconnaît d'une part à Freud une légitimité d'ordre critique et, d'autre part, qu'il ouvre le champ de la liberté humaine au langage.

*Mon problème, dit Ricœur, est celui de la consistance du discours freudien. C'est un problème épistémologique, d'abord : qu'est-ce qu'interpréter en psychanalyse, et comment l'interprétation des signes de l'homme s'articule-t-elle sur l'explication économique qui prétend atteindre à la racine du désir. C'est un problème de philosophie réflexive, ensuite : quelle compréhension nouvelle de soi procède de cette interprétation, et quel soi vient ainsi à se comprendre ? C'est un problème dialectique, encore : l'interprétation freudienne de la culture est-elle exclusive de toute autre ? Si elle ne l'est pas, selon quelle règle de pensée peut-elle être coordonnée à d'autres interprétations, sans que l'intelligence soit condamnée à ne répudier le fanatisme que pour tomber dans l'éclectisme ?*⁵²

⁵² RICŒUR, Paul. *De l'interprétation, essai sur Freud*. Coll. « L'ordre philosophique », Paris, Seuil, 1965, p. 8.

Ricœur aspire ainsi à un « remembrement du discours humain »⁵³ parce que « l'unité du parler humain fait aujourd'hui problème »⁵⁴. Ayant eu la maladresse de réduire le sens à une pure théorie du désir, la psychanalyse ne peut s'ériger en théorie de la culture : elle ne pourrait y prétendre sans manquer des aspects essentiels de la signification. Si la psychanalyse échoue à remembrer l'unité du parler humain, il faut donc, pour ne pas rester dans une posture critique et stérile, proposer ce qui pourrait remplir ce rôle, une nouvelle voie : *De l'interprétation* se présente comme une propédeutique à cette visée, celle de l'herméneutique générale.

Ricœur chicane donc sur le concept de sublimation, en reprochant à Freud un usage réducteur de sa propre idée. Freud, en se donnant l'identique avant le semblable, fait ainsi l'économie de tout un travail qui n'aurait d'autre aboutissement que de démontrer que « la psychanalyse n'a pas le moyen de prouver qu'il n'y a pas d'autres sources du symbolisable que les pulsions refoulées. »⁵⁵ Sur cette brèche, Ricœur reprend le concept de sublimation à son compte en lui conférant plus de parenté avec les fonctions « analogique », « programmatique » et « prospective » respectivement défendues par Silberer, Adler et Jung. Il remarque en ce sens que :

Toute théorie unilatérale du symbole me paraît échouer sur un point précis : elle rend bien compte du caractère de substitution, de la valeur de compromis du symbole, mais non de son pouvoir de désavouer et de surmonter sa propre origine. Le symbolisme décrit par Freud exprime l'échec de la sublimation et non sa promotion...⁵⁶

Ce à quoi il ajoute, quelques pages plus loin, au sujet de l'incapacité de la sublimation freudienne à rendre compte du lien politique :

N'est-ce pas plutôt l'indice que la sublimation est elle-même un concept mixte, qui désigne à la fois une filiation énergétique et une novation de sens ? La filiation énergétique atteste qu'il n'y a jamais qu'une libido et seulement des destins variés de la même libido, mais la novation de sens requiert une autre herméneutique.⁵⁷

Freud se méprend sur le potentiel de création par la sublimation, spécialement en ce qui concerne le langage. Ricœur soulève cette interrogation qui restera présente au travers de ses œuvres à venir : « le symbole est-il seulement un vestige, n'est-il pas aussi aurore de sens ? »⁵⁸ C'est à cette interrogation que veut répondre le concept de « novation de sens » qui prendra toute son ampleur

⁵³ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 485.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 494.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 485.

dans *La métaphore vive* et *Temps et récit*. Ricœur refuse donc de réduire avec Freud le *telos* à l'*arkhê*, l'ordre des finalités à celui des origines. Une conclusion aussi radicale nécessiterait un travail que Freud n'a pas fait, puisqu'impossible à réaliser. On ne peut pas aussi simplement rejeter du revers de la main le simple fait que le langage innove à l'échelle de l'histoire et à l'échelle de l'individu, notamment au moyen des récits. La genèse régressive de nos amours ne remplace pas une genèse progressive portant sur les significations, les valeurs, les symboles. Comme nous venons de le souligner, le symbole est un « mixte concret », lieu même de la dialectique entre archéologie et téléologie. Il représente à cet égard l'unité du caché-montré, support du double sens que Freud, de son côté, opposait en distinguant sens manifeste et sens latent. Pour Ricœur, la fonction prospective et la fonction archéologique, qui renvoie toujours à un antérieur du sens, se coordonnent à travers le symbole. En se confinant au niveau sédimenté de la symbolique, Freud mésestime nécessairement la possibilité d'une reprise vivante et transfiguratrice du symbole qui permettrait d'espérer mieux que la tragique réification du fond archaïque du symbolisme entrevu sous l'angle limité de l'onirisme.

Ainsi Ricœur distingue l'idée de création de celle du rêve, de la même façon qu'il distinguait le *telos* de l'*arkhê* : « Freud rend bien compte de l'unité fonctionnelle du rêve et de la création, mais la différence qualitative, la différence de “but” qui dialectise la pulsion, lui échappe ; c'est pourquoi la question de la sublimation reste non résolue. »⁵⁹ Cette différence de but marque toute la distance qui sépare le rêve de la création : l'un est proprement subi comme une émulsion du domaine de l'inconscient, alors que l'autre, sans renier une parenté d'origine avec l'onirisme, endosse une certaine activité volontaire, un travail artisanal qui reformule et extériorise les contenus qui autrement seraient sitôt dissipés. Sous cet angle, l'homme n'est plus le simple jouet d'un inconscient, il devient co-responsable du destin de sa pulsion, de sa découverte et de sa promotion. Ce passage rappelle clairement l'antithèse de ses débuts, entre le volontaire et l'involontaire, et plonge au cœur de la pensée de notre auteur en annonçant l'activité de l'imagination poétique exemplifiée dans la suite de son œuvre.

L'itinéraire emprunté par Ricœur dans *De l'interprétation* se résume en trois grandes étapes : premièrement, passer le stade du dessaisissement de la conscience, en tant que lieu et origine du

⁵⁹ *Ibid.*, p. 498.

sens, en le déplaçant vers l'inconscient (travail que permet la psychanalyse) et l'achever dans une archéologie de la réflexion ; deuxièmement, faire une antithétique de la réflexion où l'interprétation constitue « l'envers d'une genèse progressive du sens à travers des figures successives, dont le sens respectif est chaque fois suspendu à celui des figures antérieures »⁶⁰ ; et, finalement, reprendre à l'inverse le modèle hégélien pour que chaque interprétation de l'antithétique se contiennent l'une l'autre et transforme ainsi leur heurt en un passage. À cette dernière étape seulement, « la réflexion est vraiment dans l'archéologie et l'archéologie dans la téléologie : réflexion, téléologie, archéologie, passent l'une dans l'autre. »⁶¹ C'est alors que « l'ambiguïté du symbole n'est pas [...] un défaut d'univocité, mais la possibilité de porter et d'engendrer des interprétations adverses et cohérentes chacune en elle-même. »⁶²

L'herméneutique chez Ricœur ne vise donc pas à l'interprétation du sens conçu comme univocité, mais se veut plutôt le lieu privilégié de la divergence : « Or, nous le savons depuis Schleiermacher, il y a herméneutique là où il y a d'abord eu mésinterprétation. »⁶³ Sa compréhension du symbole comme unité du double sens, du caché-montré, en témoigne. Cette compréhension de l'herméneutique comme saisie de la pluralité dans l'unité se complexifiera quelques années plus tard dans *Temps et récit*. Entre temps, le débat avec Freud s'est poursuivi dans des articles, des « essais d'herméneutique », réunis dans *Le conflit des interprétations*.

3. Herméneutique du texte (1975-1985)

Cette section se concentre sur une décennie de la production de Ricœur, les années 1975-1985, époque de la rédaction de *La métaphore vive* et de *Temps et récit*, ouvrages jumeaux qui auront été pensés et élaborés conjointement. Ces années représentent, selon nous, le cœur de son œuvre, autant chronologiquement que matériellement. L'objet herméneutique n'y est plus le symbole compris comme structure porteuse du double sens, mais le texte lui-même. Cette évolution est presque une rupture tant le changement opéré par le passage du symbole au texte est important. Y seront d'abord présentés les concepts opératoires fondamentaux de la pensée de notre auteur, avant même

⁶⁰ *Ibid.*, p. 477.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 478.

⁶³ RICŒUR, Paul. *Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique*. Coll. « L'ordre philosophique », Paris, Seuil, 1969, p. 22.

d'envisager les faire servir au questionnement initié dans le premier chapitre. Ce n'est qu'à la suite d'une présentation structurée des idées de Ricœur que nous pourrons voir plus clairement la solution au problème qu'il a, en partie, contribué à créer.

La métaphore vive (1975)

La métaphore vive se veut un ouvrage d'une pertinence originale dont la singularité inaugure une transformation de l'herméneutique ricœurienne et qui s'intéresse à la production même de la signification, reprenant ainsi la thématique centrale qui avait émergé lors de son étude du symbolisme, à savoir la création de sens. Quoique la question de la référence n'était certes pas éludée dans ses œuvres précédentes, ses rapports à la création de sens sont ici thématiques pour eux-mêmes et ne se retrouveront peut-être nulle part ailleurs mieux explicités dans ses écrits. C'est pourquoi cet ouvrage joue un rôle clef dans la mise à l'épreuve de notre hypothèse, à savoir que c'est par la créativité, ou du moins une certaine conception de celle-ci, que Ricœur entend préserver la notion de référence mise à mal dans la crise du soupçon. De plus, en prenant de front la problématique de la créativité et de la référence, il s'inscrit directement dans l'héritage herméneutique de Schleiermacher pour qui ces deux pôles étaient indissociables et constitutifs de sa pensée.

Dès le début de l'ouvrage, Ricœur se réfère à la conception aristotélicienne de la métaphore de la *Poétique* selon laquelle « [l]a métaphore est le transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre, transport ou du genre à l'espèce, ou de l'espèce au genre ou de l'espèce à l'espèce ou d'après le rapport d'analogie. »⁶⁴ Il suit ainsi Aristote selon qui la métaphore cumule deux fonctions distinctes, soit rhétorique, où en tant que trope elle participe à l'art de la persuasion, et poétique, où elle concourt à la *mimésis*, c'est-à-dire à l'imitation des actions humaines dans la poésie tragique. Pour Ricœur d'ailleurs, la *mimésis* est chez Aristote l'élément central de sa *Poétique*⁶⁵ et quoiqu'il reconnaisse le mérite de ce dernier d'avoir élaboré une rhétorique philosophique en la

⁶⁴ ARISTOTE, *Poétique*, Coll. « Tel », Paris, Gallimard, 1996, 1457 b, p. 119.

⁶⁵ RICŒUR, Paul. *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*. Coll. « L'ordre philosophique », tome I, Paris, Seuil, 1983, p. 55-84.

joignant à une logique du vraisemblable, il priorisera plutôt sa fonction poétique où la production de la signification l'emporte sur sa simple inscription taxinomique.

Le point de vue sémantique et le point de vue rhétorique ne commencent à se différencier que lorsque la métaphore est replacée dans le cadre de la *phrase* et traitée comme un cas non plus de *dénomination déviante*, mais de *prédication impertinente*.⁶⁶

En concevant la métaphore comme un acte prédicatif, Ricœur marque ses distances d'avec la rhétorique classique pour qui la métaphore n'avait de valeur que substitutive et ornementale. Comprise comme prédication, la métaphore échappe à un traitement purement lexical pour devenir un acte créateur, heuristique, procédant de l'aperception du semblable.

La définition de la métaphore, nous dit Ricœur, est récurrente. C'est-à-dire qu'il n'y a pas d'autre façon de la comprendre que métaphoriquement. Elle est jusqu'à sa racine une transgression catégoriale et à cet égard se trouve être non-maîtrisable, irréductible du point de vue logique et toute ouverte sur la créativité offerte par le langage. Bien plus, suggère-t-il : « Si la métaphore relève d'une heuristique de la pensée, ne peut-on supposer que le procédé qui dérange et déplace un certain ordre logique, une certaine hiérarchie conceptuelle, un certain classement, est le même que celui d'où procède toute classification ? »⁶⁷ Suivant Gadamer qui voyait une métaphorique à l'origine de toute classification, il nous annonce son « [...] hypothèse la plus extrême : à savoir que la "métaphorique" qui transgresse l'ordre catégorial est aussi celle qui l'engendre. »⁶⁸ Il rejoint ainsi Max Black qui voyait dans la métaphore une dimension épistémologique en lui comparant la notion de modèle au cœur des sciences. Cette propriété heuristique de la métaphore, de procéder à la fois d'une logique de la découverte et de l'invention, participe de ce que Ricœur nomme l'« innovation sémantique ».

Le concept d'innovation sémantique, concept phare de l'œuvre pourrait-on dire, qu'aura permis une étude soutenue du trope de la métaphore depuis sa théorisation aristotélicienne, prendra par la suite toute son ampleur dans les volumes de *Temps et récit*. L'innovation sémantique est cette propriété du processus de métaphorisation qui, par suspension de la référence littérale, permet l'émergence d'un sens nouveau, résultant à proprement parler d'un *acte prédicatif libre et créateur* s'affirmant au-delà des usages courants de la langue. Autrement dit, la ressemblance mise à jour

⁶⁶ RICŒUR, Paul. *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 8.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 34.

par le travail de la métaphore s'établit en dépit, et même en vertu, de la distance logique qui sépare deux idées pour constituer en elle-même un nouvel élément du champ sémantique. Ricœur appuie ainsi sa conception de la métaphore sur une des propriétés qu'Aristote avait reconnue : sa capacité à remplir des lacunes sémantiques, à innover. D'autre part, s'il souscrit essentiellement à la théorie aristotélicienne de la métaphore (comme rhétorique et comme poétique), il prend néanmoins ses distances sur un trait qui marquera le destin de ce trope pour les siècles suivants : la métaphore est quelque chose qui arrive au mot, et non à la phrase.

Je m'en tiendrai pour commencer au caractère innovant de la métaphore au plan du sens. L'explication de ce phénomène me parut d'abord exiger le changement de plan du mot à celui de la phrase, donc de la sémiotique au sens saussurien, à la sémantique au sens de E. Benveniste⁶⁹. À cet égard, la théorie aristotélicienne, selon laquelle la métaphore consisterait dans le transfert du sens usuel d'un mot d'une chose à une autre, privée de dénomination et proche de la première par sa ressemblance, me parut devoir être surpassée par les théories de ceux des auteurs de langue anglaise qui avaient cherché le secret de la création de sens, non du côté de la dénomination, mais de celui de la prédication. Traitée comme attribution bizarre, impertinente, la métaphore cessait de faire figure d'ornement rhétorique ou de curiosité linguistique pour fournir l'illustration la plus éclatante du pouvoir qu'a le langage de créer du sens par le moyen de rapprochements inédits, à la faveur desquels une pertinence sémantique jaillit soudain des ruines d'une pertinence préalable ruinée par son inconsistance sémantique et logique. En fait, ce n'était pas seulement le mot qui s'avérait surpasser par la phrase en tant que première unité de sens, mais la phrase elle-même par le texte.⁷⁰

Derrière cette idée de rapprochements inédits, incarnés par la métaphore, se déploie pour Ricœur le pouvoir innovant du langage, bien au-delà de ce simple trope. En effet, si la métaphore établit « une pertinence sémantique » sur les « ruines d'une pertinence préalable ruinée par son inconsistance sémantique et logique », au sens où la transposition prise littéralement est absurde et que l'efficace de la métaphore s'en trouve paradoxalement justifié, l'idée de rapprochement inédit dépasse en puissance le seul cadre de la métaphore (quoiqu'elle en soit le meilleur exemple) pour s'étendre à l'élaboration du texte lui-même. Les possibilités permises par la phrase, et à l'échelle du texte, sont virtuellement infinies. C'est pourquoi Ricœur identifie la phrase comme centre sémantique : « La phrase, création indéfinie, variété sans limite, est la vie même du langage en action. »⁷¹ La métaphore ne peut se comprendre comme trope dans le cadre d'une sémantique du mot uniquement, il lui faut le contexte d'une phrase pour être proprement saisie. Elle suppose d'autre part une relation entre deux termes dont un est tu, nécessitant ainsi toujours deux idées à l'intérieur d'une seule figure : « Pour affecter un mot seul, la métaphore doit déranger un réseau

⁶⁹ Voir *supra* p. 41-42.

⁷⁰ RICŒUR, Paul. *Réflexion faite : autobiographie intellectuelle*. Coll. « Philosophie », Paris, Esprit, 1995, p. 45-46.

⁷¹ RICŒUR, Paul. *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 91.

par le moyen d'une attribution aberrante. »⁷² Ce décentrement sémantique, qui mobilisera par la suite celui de la phrase par le texte, n'est pas sans rappeler le propos d'Aristote selon lequel « [...] le poète doit être artisan de fables plutôt qu'artisan de vers, vu qu'il est poète à raison de l'imitation et qu'il imite les actions. »⁷³

Au sens strict, *mimêsis* signifie imitation, mais Ricœur démontre que, déjà chez Aristote, le mot acquiert une dimension qui outrepassa cette simple définition. L'idée de reproduction qu'implique celle d'imitation possède en soi un aspect créatif :

C'est donc par un grave contresens que la *mimêsis* aristotélicienne a pu être confondue avec l'imitation au sens de copie. Si la *mimêsis* comporte une référence initiale au réel, cette référence ne désigne pas autre chose que le règne même de la nature sur toute production. Mais ce mouvement de référence est inséparable de la dimension créatrice. La *mimêsis* est *poiêsis*, et réciproquement. Ce paradoxe capital, qui dominera notre propre recherche [...] est déjà anticipé par la *mimêsis* d'Aristote qui tient ensemble la proximité à la réalité humaine et la distance fabuleuse. Ce paradoxe ne pourra pas ne pas concerner la théorie de la métaphore.⁷⁴

La *mimêsis* conçue comme copie, comme reproduction est donc un contresens. Elle est action, *poiêsis*, et est à la fois une propriété et un processus par lesquels la fiction se réfère à la réalité tout en en prenant ses distances. À ce titre, parce qu'elle aussi procède de la « [...] ressemblance [...] comprise comme une tension entre l'identité et la différence »⁷⁵, la métaphore en est la principale opération rhétorique. Ici s'énonce le thème le plus important de l'ouvrage, à savoir que « [...] la métaphore est le processus rhétorique par lequel le discours libère le pouvoir que certaines fictions comportent de redécrire la réalité. »⁷⁶ Comme nous le verrons, cette thèse sera ensuite pleinement assumée dans *Temps et récit* qui fera de la « refiguration » un concept clef de l'herméneutique. De par son pouvoir refiguratif, le texte qui est un *artefact*, se veut la « proposition » d'un monde possible, reconnaissable par son lecteur. « La métaphore se présente alors comme une stratégie de discours qui, en préservant et développant la puissance créatrice du langage, préserve et développe le pouvoir heuristique déployé par la fiction. »⁷⁷ La métaphore, comme fondement rhétorique et théorique de la *mimêsis*, permet alors le passage du niveau sémantique au niveau herméneutique. Dès lors, ce n'est plus la saisie d'une subjectivité à l'origine du texte qui est proprement l'objet

⁷² *Ibid.*, p. 31.

⁷³ ARISTOTE, *Poétique*, Coll. « Tel », Paris, Gallimard, 1996, 1451 b, p. 95.

⁷⁴ RICŒUR, Paul. *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 56.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 10.

herméneutique, comme c'était le cas chez Schleiermacher et Dilthey, mais le « monde de l'œuvre » qui « ouvre à ce qu'il découvre ».

Le concept de *mimésis* sert d'index pour la situation du discours. Il rappelle que nul discours n'abolit notre appartenance à un monde. Toute *mimésis* même créatrice, surtout créatrice, est dans l'horizon d'un être au monde qu'elle rend manifeste dans la mesure même à [sic] elle l'élève au *muthos*. La vérité de l'imaginaire, la puissance de détection ontologique de la poésie, voilà ce que, pour ma part, je vois dans la *mimésis* d'Aristote.⁷⁸

C'est donc par le biais de la *mimésis*, reposant elle-même sur la métaphore comme propriété du langage d'à la fois innover et référer, que Ricœur lie créativité et vérité.

Ce moment est décisif pour le bénéfice de notre hypothèse et sera donc constitutif de la réponse que Ricœur peut offrir à Nietzsche. Il pointe vers une phénoménologie de l'imagination où l'herméneutique vient se « greffer », où « l'image poétique nous met à l'origine de l'être parlant »⁷⁹ selon les mots de Gaston Bachelard. Plus tard, Ricœur parlera de « la condition originellement langagière de toute expérience humaine »⁸⁰, de la *Sprachlichkeit*.

La métaphore vive débouche sur la notion de vérité métaphorique qui repose elle-même sur l'idée que la métaphore est un *voir-comme* qui implique un *être-comme*. Selon l'analogie aristotélicienne, toute ressemblance suppose une identité au sens fort : « Ce qui, selon moi, donne à la métaphore une portée référentielle, véhicule elle-même d'une prétention ontologique, c'est la visée d'un "être-comme..." », corrélatif du "voir-comme...", dans lequel se résume le travail de la métaphore au plan du langage. »⁸¹ La copule du verbe être devient le support ontologique de la vérité métaphorique. Ou, autrement dit, « [c]ela était et cela n'était pas. »⁸² Dans la vérité métaphorique, la référence dépasse ainsi la dénotation en un sens frégéen. Une métaphore n'aurait de sens sans la possibilité de comprendre, au moyen d'une fausseté assumée, c'est-à-dire l'erreur dans la dénotation, une référence au caractère d'un objet. Elle a beaucoup plus à faire avec l'*alètheia*, la vérité en tant que

⁷⁸ *Ibid.*, p. 61.

⁷⁹ BACHELARD, Gaston. *La poétique de l'espace*, Paris, Presses universitaires de France, 1958, p. 7.

⁸⁰ RICŒUR, Paul. *Du texte à l'action*. Coll. « Essais d'herméneutique », Paris, Seuil, 1998 [1986], p. 30.

⁸¹ RICŒUR, Paul. *Temps et récit. Le temps raconté*. Coll. « L'ordre philosophique », tome III, Paris, Seuil, 1983, p. 225.

⁸² RICŒUR, Paul. *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 282. Ricœur écrit ailleurs : « Le (est) métaphorique signifie à la fois (n'est pas) et (est comme). S'il en est bien ainsi, nous sommes fondé [sic] à parler de vérité métaphorique, mais en un sens également (tensionnel) du mot (vérité). » *Ibid.*, p. 11.

dévoilement, qui participe de l'ordre heuristique. Ceci jette un éclairage particulier sur sa notion d'« innovation sémantique ». Ricœur résume la situation :

La métaphore se présente alors comme une stratégie de discours qui, en préservant et développant la puissance créatrice du langage, préserve et développe le pouvoir heuristique développé par la fiction. Mais la possibilité que le discours dise quelque chose sur la réalité se heurte à la constitution apparente du discours poétique, qui semble essentiellement non référentiel et centré sur lui-même. À cette conception non référentielle du discours poétique, nous opposons l'idée que la suspension de la référence latérale [*sic*, lire littérale] est la condition pour que soit libéré un pouvoir de référence de second degré, qui est proprement la référence poétique.⁸³

Sur les bases acquises dans cet ouvrage, Ricœur écrira *Temps et récit* qui repose sur la notion d'innovation sémantique et l'idée de référence métaphorique qui prendra part dans le thème central de la redescription. Il est porteur de réflexions clefs sur les rapports de la créativité à la vérité chez Ricœur et nous y voyons donc la base à partir de laquelle l'on peut penser une réponse à Nietzsche. Mais pour penser proprement cette réponse, il nous faut voir les conséquences qu'en tirera Ricœur dans *Temps et récit*.

Temps et récit (1983, 1984, 1985)

Temps et récit s'inscrit directement dans le prolongement de la réflexion initiée dans *La métaphore vive*. Comme mentionné *supra*, ces deux ouvrages sont jumeaux parce qu'ils furent pensés ensemble. Nulle surprise alors que l'ouverture créée par le concept d'innovation sémantique, tel que développé dans *La métaphore vive*, aura permis à son herméneutique d'épouser la question du texte dans ses ultimes proportions, prenant ainsi en considération l'ensemble des facettes de ce dernier. La question du récit y est présentée dans ses rapports au temps, celui de la fiction et celui de l'histoire, pour finalement aborder la question de l'identité narrative qui elle-même ouvrira à l'herméneutique du soi. Dans un grand déploiement, le dessein de son *opus magnum* se détache sur l'idée que l'herméneutique vise à : « [...] reconstruire l'arc entier des opérations par lesquelles l'expérience pratique se donne des œuvres, des auteurs et des lecteurs.⁸⁴ » Le questionnement ultérieur du texte à l'action s'y trouve lui aussi déjà initié, dans l'élaboration de sa triple *mimêsis*, nous y reviendrons.

⁸³ *Ibid.*, p. 1.

⁸⁴ RICŒUR, Paul. *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*. Coll. « L'ordre philosophique », tome I, Paris, Seuil, 1983, p. 86.

Son étude débute par une analyse des « apories de l'expérience du temps » telles qu'elles se trouvent dans le livre XI des *Confessions* de saint Augustin⁸⁵ et présente une vision du temps dans ses traits discordants. Pour Ricœur, le récit compris comme *muthos*, tel qu'il s'énonce chez Aristote, a cette capacité de répliquer à la discordance du temps par la concordance d'une *synthèse de l'hétérogène*. La *concordance-discordante* sera ainsi un trait reconnu du récit, établi par l'acte de la *mise-en-intrigue* : « Or l'intrigue d'un récit est comparable à cette assimilation prédicative : elle "prend ensemble" et intègre dans une histoire entière et complète les événements multiples et dispersés et ainsi schématise la signification intelligible qui s'attache au récit pris comme tout. »⁸⁶ Se trouve ici clairement énoncé la thèse centrale de *Temps et récit*, à savoir que « la spéculation sur le temps est une rumination inconclusive à laquelle seule réplique l'activité narrative. »⁸⁷ Tout l'ouvrage sera construit à partir de ce thème. Les apories de l'expérience du temps ne trouvent donc pas leur résolution d'un point de vue théorique ; il faut plutôt, selon Ricœur, y répondre par un « faire poétique ». La phénoménologie se trouve ainsi aussi incapable de résoudre les apories temporelles qu'elle ne l'était à livrer une compréhension juste du symbolisme.

Malgré les difficultés théoriques de parler du temps, car selon le raisonnement sceptique « [...] le temps n'a pas d'être, puisque le futur n'est pas encore, que le passé n'est plus et que le présent ne demeure pas »⁸⁸, les êtres humains en parlent néanmoins, ce qui constitue naturellement une assertion pour l'être du temps, encore qu'on ignore comment l'on parle du temps. Le futur et le passé revêtent alors le caractère d'adjectifs plutôt que de noms : *futura* et *praeterita*. Dès lors, ce ne sont plus les choses passées ou futures que nous mesurons, mais bien le souvenir ou l'appréhension que nous en avons. Pour Augustin, l'âme est le lieu où se déploie cette expérience temporelle. Le passé laisse des images-empreintes des événements et le futur s'anticipe par la pré-perception (*praensensio*), l'attente. L'attente est ainsi analogue à la mémoire en ce qu'elle est aussi une image, mais cette fois précédant l'événement. Donc, le passé, le futur, le présent ponctuel et le passage du temps se retrouvent tous inclus dans un présent plus large : « Peut-être pourrait-on dire

⁸⁵ Voir saint AUGUSTIN. *Les Confessions*, Trad. par J. Trabucco, Paris, GF-Flammarion, 1964, p. 252-281.

⁸⁶ RICŒUR, Paul. *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*. Coll. « L'ordre philosophique », tome I, Paris, Seuil, 1983, p. 12.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 22.

au sens propre : il y a trois temps, le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur. »⁸⁹ Or, comme le fait remarquer Ricœur, la thèse du triple présent n'est pas suffisante encore pour répondre à l'aporie de l'être et du non-être du temps et en extension, celle de la mesure du temps. Il doit de surcroît éliminer tout recours au mouvement physique pour fonder le temps. C'est pourquoi Augustin fait intervenir le concept de *distentio animi*. « La *distentio* n'est alors pas autre chose que la faille, la non-coïncidence des trois modalités de l'action... »⁹⁰ On en comprend donc qu'elle résulte avant tout de la passivité due au fait que nous échoient, bien malgré nous, trois lieux dont les horizons ne se rejoignent pas. Ce qui n'écarte pas, comme le spécifie Ricœur lui-même, que la passivité propre aux impressions y soit de même en part importante. De là, à partir de l'exemple du chant que fait Augustin, Ricœur présente la temporalité sous une dimension active, reposant moins sur l'idée triviale d'images-empreintes et d'images anticipantes. Il s'agit bien d'action, car c'est le sujet qui est co-responsable de sa temporalité, dans un temps que nous dirons herméneutique. De cette fracture des trois présents résulte un état de tension entre l'amont et l'aval de l'expérience temporelle. La tension de l'attention provient ainsi du « transit » actif de l'écoulement du futur dans le passé. « Ainsi voit-il la discordance naître et renaître de la concordance même des visées de l'attente, de l'attention et de la mémoire. »⁹¹ Là où les apories et paradoxes du temps ont fait taire Augustin, Ricœur saisit l'importance du récit et y fait débiter l'acte de raconter. Bien que la compréhension qu'Augustin offre du temps lui soit signifiante, Ricœur en souligne le caractère aporétique, aussi parce qu'en tant que pure subjectivisation, elle fait l'économie du temps cosmologique, le temps des astres qui fut celui d'Aristote. Ricœur, devant les apories d'une telle représentation du temps, dont il prend acte, fait retour à la conception aristotélicienne. Il ajoute ainsi au temps de l'âme, le temps du monde. Dans ce contexte, la *mise-en-intrigue* se veut alors une médiation entre ces deux temps et c'est pourquoi Ricœur comprend le récit comme réplique aux apories de l'expérience du temps. Le temps devient humain lorsqu'il est raconté.

Reprenant fidèlement Aristote, Ricœur lie ensuite le *muthos* à la *mimêsis*. Ce qui sera décisif pour toute la suite. Dans la *Poétique*, l'art de la composition renvoie à la seule catégorie englobante de

⁸⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁹¹ *Ibid.*, p. 41.

l'ouvrage, à savoir la *mimêsis*. Il poursuit ainsi le projet débuté par *La métaphore vive* en approfondissant sa compréhension de la *mimêsis*, pour maintenant la comprendre dans une triple perspective. La *mise-en-intrigue* conçue comme acte de configuration prendra ainsi place sous l'appellation de *mimêsis* II, faisant la médiation entre *mimêsis* I et *mimêsis* III. L'acte configurant, *mimêsis* II, renvoie à une précompréhension (*mimêsis* I), à un monde déjà-là à partir duquel elle s'articule et s'enracine, et pointe vers le monde du lecteur en le reconfigurant (*mimêsis* III). Nous pouvons voir dans ces déclinaisons de la *mimêsis* la tentative ricœurienne de circonscrire « l'arc entier des opérations » constitutives de l'herméneutique.

Mimêsis I

Par *mimêsis* I, Ricœur indique que toute *mise-en-intrigue* s'articule nécessairement dans une précompréhension du monde de l'action. Avant le « monde du texte », il y a le monde tout court pour ainsi dire. Ricœur décrit ainsi l'action comme un quasi-texte où le symbolisme qui lui donne sa signification première se trouve être immanent, implicite. C'est ce symbolisme qui confère à l'action sa première lisibilité.

D'abord, s'il est vrai que l'intrigue est une imitation d'action, une compétence préalable est requise : la capacité d'identifier l'action *en général* par ses traits structurels ; une sémantique de l'action explicite cette première compétence. En outre, si imiter, c'est élaborer une signification *articulée* de l'action, une compétence supplémentaire est requise : l'aptitude à identifier ce que j'appelle les *médiations symboliques* de l'action [...].⁹²

La notion de symbole implique celle de règle du fait qu'il se trouve enchâssé dans une culture. La sémantique de l'action inclut donc un détour par une compréhension de ce que Hegel appelait la *Sittlichkeit*, une forme d'éthique naturelle constitutive de la coutume, et qui fait que la notion de règle impliquée par le symbolisme conserve à la fois son statut descriptif et prescriptif. Ce moment essentiel de la réflexion de Ricœur marquera la venue d'un thème qui se déploiera jusque dans *Soi-même comme un autre*, en passant par *Du texte à l'action*. L'intrigue elle-même suppose de pouvoir saisir ce que chaque action représente sur son fond. Et enfin, comprendre l'action, c'est comprendre qu'elle est enchâssée dans un réseau conceptuel symbolique : « Si [...] l'action peut être racontée, c'est qu'elle est déjà articulée dans des signes, des règles, des normes : elle est dès toujours

⁹² *Ibid.*, p.108-109.

symboliquement médiatisée ». ⁹³ L'anthropologue et le sociologue mettent d'ailleurs d'emblée l'accent sur le caractère *public* de l'articulation signifiante. Selon les mots de Clifford Geertz, « la culture est publique parce que la signification l'est. » ⁹⁴

De plus, au-delà de la question de la sémantique de l'action, *mimêsis* I débouche sur la situation de l'être jeté-dans-le-monde, pensée dans le cadre d'une phénoménologie du temps. Cette référence à l'herméneutique de Heidegger tend à resituer la question même de la compréhension sur un plan ontologique selon son fameux renversement ontologique de l'herméneutique. La compréhension se fait à partir de la structure ontologique du *Dasein*, qui est le Souci et s'étaye dans divers niveaux de temporalité, de la *Zeitlichkeit* (temporalité authentique) à la *Geschichtlichkeit* (historialité). La temporalité du monde de l'action telle que la comprend Ricœur s'enchaîne au niveau de l'*Innerzeitigkeit*, de l'intra-temporalité. La sémantique de l'action se trouve ainsi prendre place dans l'être-là (*Dasein*) qui correspond au *déjà-là* de *mimêsis* I. « L'intra-temporalité est définie par une caractéristique de base du Souci : la condition d'être jeté parmi les choses tend à rendre la description de notre temporalité dépendante de la description des choses de notre Souci. ⁹⁵ » Cette existentialité rattache le récit au Souci.

Tout ce qu'on raconte arrive dans le temps, prend du temps, se déroule temporellement ; et ce qui se déroule dans le temps peut être raconté. Peut-être même tout processus temporel n'est-il reconnu comme tel que dans la mesure où il est racontable d'une manière ou d'une autre. Cette réciprocité supposée entre narrativité et temporalité est le thème de *Temps et récit*. ⁹⁶

En somme, *mimêsis* I se réfère à la pré-compréhension de l'agir humain tant dans sa dimension symbolique que dans sa temporalité. Elle est la condition préalable de la *mise-en-intrigue*, de l'acte configurant, qui sera l'essence de *mimêsis* II.

Mimêsis II

Pour Ricœur, *mimêsis* II correspond au *muthos*, c'est-à-dire à la *mise-en-intrigue*, un acte configurant qui a le pouvoir de répondre aux apories de la temporalité pouvant être comprises maintenant comme étant intrinsèques au versant phénoménologique de *mimêsis* I. La *mimêsis* II

⁹³ *Ibid.*, p. 113.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 98.

⁹⁶ RICŒUR, Paul. *Du texte à l'action – essais d'herméneutique II*. Coll. « Points », Paris, Seuil, 1986, p. 14.

opère une fonction de médiation entre *mimêsis* I et *mimêsis* III. C'est-à-dire qu'elle refigure par ses ressources narratives, le monde déjà-là de *mimêsis* I, pour le léguer ensuite au monde des lecteurs qui sera celui de *mimêsis* III. Autrement dit, *mimêsis* II concerne la mise en contact de l'amont du texte avec son aval, dans ses conséquences philosophiques les plus larges. L'intrigue telle qu'elle est développée par l'acte de configuration est, comme nous l'avons dit, une synthèse de l'hétérogène qui préserve la *concordance discordante* de l'expérience temporelle. Si Ricœur privilégie la notion d'acte configurant à celle de fiction pour décrire *mimêsis* II, c'est qu'elle laisse ouverte la question de l'histoire conçue comme récit. En effet, la *mise-en-intrigue*, si elle n'avait à faire qu'au monde de la fiction, laisserait de côté une compréhension narrative de l'histoire que Ricœur entend défendre. Histoire et fiction se trouvent donc liées par l'acte de configuration constitutif de la narrativité. Sous la catégorie du récit, créativité et référence sont ainsi indissociables et se réfèrent l'un à l'autre. Cette non-dualité entre fiction et réalité, au plan du récit, est le prolongement de la compréhension métaphorique du langage comme nous l'avons présenté *supra* dans *La métaphore vive*.

Afin de pouvoir élaborer une conception de l'histoire qui soit narrative, Ricœur adopte une position épistémologique qui la comprend d'abord comme événements. Le concept d'événement a un double statut épistémologique et ontologique⁹⁷. Il s'oppose ainsi au modèle nomologique de la compréhension historique qui subsume la catégorie d'événement à celle de loi de l'histoire, lui conférant alors un statut dérivé. En priorisant l'histoire comme événement, Ricœur préserve la possibilité et la légitimité de celle-ci de se comprendre de façon narrative. C'est que la notion d'événement se laisse mettre en forme par le récit, qui lui-même serait discrédité dans le cadre d'une conception structuraliste ou causaliste de l'histoire. L'intrigue transforme les événements en histoire par le procédé de métaphorisation précédemment présenté dans *La métaphore vive*.

C'est pourquoi, entre un récit et un cours d'événement, il n'y a pas une relation de reproduction, de reduplication, d'équivalence, mais une relation métaphorique : le lecteur est dirigé vers la sorte de figure qui assimile (*liken*) les événements rapportés à une forme narrative que notre culture nous a rendue familière.⁹⁸

Les formes narratives sont elles-mêmes issues d'un processus historique, c'est-à-dire que ces différents paradigmes prennent place dans la traditionnalité du récit. Il n'y pas d'acte configurant

⁹⁷ RICŒUR, Paul. *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*. Coll. « L'ordre philosophique ». Paris, Seuil, 1983, p. 168

⁹⁸ RICŒUR, Paul. *Temps et récit. Le temps raconté*. Coll. « L'ordre philosophique », tome III, Paris, Seuil, 1983, p. 223-224.

qui ne réfère d'une façon ou d'une autre à la dialectique de la sédimentation et de l'innovation. Le récit s'élabore toujours sur le fond de son développement historique qui en aura diversifié ses formes paradigmatiques. L'innovation du récit reste à ce titre toujours encadrée par des règles qui le précèdent et qui se rapportent à *mimêsis* I. La créativité d'une œuvre, sa singularité, demeure cependant irréductible à son inclusion dans la traditionnalité, qui elle-même s'est développée par les innovations antérieures. C'est pourquoi Ricœur parle d'une dialectique de l'innovation et de la sédimentation. Cette dialectique culmine d'ailleurs dans le roman contemporain en tant qu'il se présente comme anti-roman, comme refus, comme déviance ou encore comme contestation de la traditionnalité.

Le caractère historique de la diversification des formes de récit implique ce que Ricœur nomme la mutabilité de la *mise-en-intrigue*. Tout comme il défendait l'histoire narrative face à son interprétation nomologique, Ricœur entend préserver la compréhension narrative des ambitions de la narratologie. La narratologie, insiste Ricœur, demeure seconde face à son objet c'est-à-dire le récit, puisque celui-ci s'est développé en toute autonomie, avant toute forme de rationalisation secondaire. La compréhension narrative obtient pour Ricœur un statut épistémologique irréductible à tout structuralisme, qu'il concerne l'histoire ou les récits de fiction. Il en viendra à faire une analyse des fictions sur le temps afin de penser un temps de la fiction. Il traite ainsi tour à tour de *Mrs. Dollaway* de Virginia Wolff, de *Der Zauberberg* de Thomas Mann et de *À la recherche du temps perdu* de Marcel Proust⁹⁹ pour démontrer la structure temporelle de la fiction à partir d'œuvres dont c'est précisément l'objet. Il souligne par ce détour l'idée qu'il y a un temps de la fiction parce qu'elles reconfigurent notre expérience temporelle.

La levée des contraintes du temps cosmologique a pour contrepartie positive l'indépendance de la fiction dans l'exploration des ressources du temps phénoménologique qui restent inexploitées, inhibées, par le récit historique, en raison même du Souci de ce dernier de toujours relier le temps de l'histoire au temps cosmique sur le mode de la réinscription du premier sur le second.¹⁰⁰

C'est par les mêmes ressources narratives que la fiction s'élabore et se comprend. Cette unité conférée par l'acte configurant appelle *in extenso* l'idée d'une *référence croisée* qui est le point de

⁹⁹ RICŒUR, Paul. *Temps et récit. La configuration du temps dans le récit de fiction*. Coll. « L'ordre philosophique », tome II, Paris, Seuil, 1983, p. 190.

¹⁰⁰ RICŒUR, Paul. *Temps et récit Le temps raconté*. Coll. « L'ordre philosophique », tome III, Paris, Seuil, 1983, p. 185.

jonction entre temps historique et temps de la fiction, ainsi « [...] la refiguration du temps par le récit est, selon moi, l'œuvre *conjointe* du récit historique et du récit de fiction. »¹⁰¹ En tant que *muthos*, fiction et histoire constituent la réplique aux apories du temps sur lesquelles a débuté l'ouvrage. Comme Ricœur l'exprime, « [s]ans cette référence commune aux apories de la temporalité, le temps historique et les variations imaginatives produites par les fables sur le temps demeurerait sans liens et proprement incomparables. »¹⁰²

Mimêsis III

Mimêsis III correspond au moment de la lecture qui est une fusion entre le monde du texte et le monde du lecteur. « L'acte de lecture est ainsi l'opérateur qui conjoint *mimêsis III* à *mimêsis II*. Il est l'ultime vecteur de la refiguration du monde de l'action sous le signe de l'intrigue. »¹⁰³ C'est le moment de la refiguration, de la redescription, de la reconfiguration de l'expérience temporelle par l'acte de lecture. Ce n'est que par *mimêsis III* que le récit atteint son sens plein. La communication est intentionnée dans la structure même du texte. À ce titre, elle implique la question de la référence. Or, « [c]e qui est communiqué, en dernière instance, c'est par-delà le sens d'une œuvre, le monde qu'elle projette et qui en constitue l'horizon. »¹⁰⁴ Ricœur réfère alors au concept de « fusion d'horizons » de Gadamer pour expliquer comment se rencontre le monde du texte et le monde du lecteur. Ce qui est proprement référentiel, c'est alors l'expérience nouvelle partagée qui modifie le monde du lecteur. Ricœur reprend ici sa thèse de *La métaphore vive* sur le rapport du sens et de la référence : « Le langage est pour lui-même de l'ordre du Même ; le monde est son Autre. L'attestation de cette altérité relève de la réflexivité du langage sur lui-même, qui, ainsi, se sait *dans* l'être afin de porter *sur* l'être. »¹⁰⁵ Le sens concerne l'organisation du texte lui-même alors que la référence pointe, hors de lui-même, en direction du monde du lecteur. « Toute référence est co-référence, référence dialogique ou dialogale. »¹⁰⁶ Au-delà du sens de l'œuvre, c'est le monde

¹⁰¹ RICŒUR, Paul. *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*. Coll. « L'ordre philosophique ». Paris, Seuil, 1983, p. 169

¹⁰² RICŒUR, Paul. *Temps et récit. Le temps raconté*. Coll. « L'ordre philosophique », tome III, Paris, Seuil, 1983, p. 184.

¹⁰³ RICŒUR, Paul. *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*. Coll. « L'ordre philosophique », tome I, Paris, Seuil, 1983, p. 117.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 119.

¹⁰⁶ *Ibid.*

de l'œuvre et sa temporalité qui est la référence, ici le concept de monde dépasse celui de sens. Le sens (explicite) se déploie dans le monde de l'œuvre (implicite), un monde que Ricœur considère comme total. C'est-à-dire que comme toute chose sous son horizon « entretient des rapports potentiels » avec ce qui y est visé, il est impossible de l'explicitier lui-même. Hegel quant à lui a pris ce pari.

Par ses caractéristiques, *mimêsis* III ressemble beaucoup à *mimêsis* I, c'est-à-dire que la reconfiguration vient s'appliquer dans le même champ de la sémantique de l'action et de l'expérience temporelle. Cette connexion rappelle le cercle herméneutique et Ricœur y pressent deux menaces, deux versions vicieuses du cercle. Le premier aspect vicieux du cercle herméneutique que souligne Ricœur est la violence de l'interprétation. Cette violence proviendrait de l'imposition du caractère consonnant du récit sur la nature proprement dissonante de l'expérience temporelle. « D'un côté nous pouvons être tenté de dire que le récit met la consonance là où il y a seulement dissonance. De cette façon, le récit donne forme à ce qui est informe. Mais la mise en forme par le récit peut être soupçonnée de tricherie.¹⁰⁷ » Le récit, dans sa fonction de consolation face à la mort, menace de ne se révéler qu'un simple artifice littéraire devant ce que Nietzsche appelait la *Redlichkeit*, c'est-à-dire l'honnêteté intellectuelle radicale. La désillusion face à cette consolation résulte en une prise de conscience de la violence de son mensonge. Ici Ricœur nous indique que nous sommes « [...] sur le point de succomber à la fascination par l'informe absolu [...].¹⁰⁸ » La réponse de Ricœur repose sur le fait que l'expérience de la temporalité n'est pas réductible à sa discordance. Néanmoins, cette pointe critique de l'interprétation sera retenue pour souligner que « [l]a mise en intrigue n'est jamais le simple triomphe de l'"ordre". »¹⁰⁹ Le récit depuis la tragédie grecque tend à intégrer les éléments de la discordance temporelle, de la *péripétèia*. Ricœur assume les limites de la concordance et, conséquemment, ce qui l'amènera vers la fin du troisième tome au refus de la totalisation hégélienne.

Le deuxième trait vicieux du cercle herméneutique dont nous avertit Ricœur est celui de la redondance. Il est impliqué par cette caractéristique de *mimêsis* I qui voit le caractère symbolique

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 111.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 112.

déjà présent dans toute expérience humaine. En effet, de ce point de vue le cercle herméneutique menace d'abolir l'idée selon laquelle « l'action est en quête de récit. »¹¹⁰ « Comment, en effet, pourrions-nous parler d'une vie humaine comme d'une histoire à l'état naissant, puisque nous n'avons pas d'accès aux drames temporels de l'existence en dehors des histoires racontées à leur sujet par d'autres ou par nous-mêmes.¹¹¹ » En réponse, Ricœur insiste sur l'idée de la structure prénarrative, symbolique, de toute expérience humaine, qui correspond *in fine* à la *Sprachlichkeit*. Cette structure prénarrative appelle naturellement le récit. Ricœur rejette la critique selon laquelle l'art de raconter ne serait qu'artificiel, en la liant au besoin que la vie humaine a de *se* raconter. Cet état de fait rappelle la pensée de Wilhelm Schapp pour qui le sujet est un être enchevêtré dans des histoires¹¹². Ces histoires, non-dites, qui ont déjà cours dans le monde, sont plus de l'ordre de la *préhistoire* que de l'histoire racontée. Elles sont interreliées entre elles, enchevêtrées, et le sujet y est de toute façon empêtré.

Une fois ces deux cercles vicieux *contrôlés*, on observe que le monde qui se trouve refiguré dans le *mimêsis* III n'est plus tout à fait celui de la *mimêsis* I. Il ne s'agit plus d'un cercle herméneutique, du retour du Même, mais plutôt d'un mouvement de retour ascensionnel, d'une spirale herméneutique. Cette spirale herméneutique sera ainsi développée vers une herméneutique de la conscience historique, forme de reprise du projet diltheyen contre Nietzsche et Hegel.

Parler d'un horizon en mouvement, c'est concevoir un unique horizon constitué, pour chaque conscience historique, par les mondes étrangers sans rapport avec le nôtre dans lequel nous nous replaçons tour à tour. Cette idée d'un unique horizon ne ramène aucunement à Hegel. Elle vise seulement à écarter l'idée nietzschéenne d'un hiatus entre des horizons changeants où il faudrait chaque fois se replacer. Entre le savoir absolu qui abolit les horizons et l'idée d'une multitude d'horizons incommensurables, il faut faire place à l'idée d'une *fusion entre horizons* [...].¹¹³

Une fusion qui n'évacue pas les apories, car celles-ci sont constitutives de la notion même d'horizon. La tension entre l'horizon du passé et l'horizon du futur est maintenue. Ceci signifie aussi que Ricœur admet les limites du récit, mais sans pour autant « cautionner l'obscurantisme ». Il parle plutôt de « mystère » du temps compatible avec le *logos* : « C'est dans cette dialectique

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 113.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² SCHAPP, Wilhelm. *Empêtrés dans des histoires: L'être de l'homme et de la chose*, Coll. « La nuit surveillée », Paris, Cerf, 1992 [1953].

¹¹³ RICŒUR, Paul. *Temps et récit. Le temps raconté*. Coll. « L'ordre philosophique », tome III, Paris, Seuil, 1983, p. 398-399.

entre une aporétique et une poétique de la temporalité que culmine la question entre temps et récit.¹¹⁴ »

Temps et récits culmine dans le concept d'identité narrative qui trouvera son plein déploiement dans *Soi-même comme un autre*. Il provient du chiasme qu'il y a entre le monde historique et monde de la fiction, tous deux constitutifs du soi. Il pousse ainsi la logique de l'acte configurant jusqu'à une herméneutique du soi, qui attendra la suite pour être pleinement assumée. Cette idée d'identité narrative constitue pour ainsi dire « la couronne » de son œuvre.

Le rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction, c'est l'*assignation* à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique qu'on peut appeler leur *identité narrative*. « Identité » est pris ici au sens d'une catégorie de la pratique. Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question : *qui* a fait telle action ? *qui* en est l'agent, l'auteur ? Il est d'abord répondu à cette question en nommant quelqu'un, c'est-à-dire en le désignant par un nom propre. Mais quel est le support de la permanence du nom propre ? Qu'est-ce qui justifie qu'on tienne le sujet de l'action, ainsi désigné par son nom, pour le même tout au long d'une vie qui s'étire de la naissance à la mort ? La réponse ne peut être que narrative. Répondre à la question « qui ? », comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le *qui* de l'action. L'*identité* du *qui* n'est donc elle-même qu'une *identité narrative*. Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution : ou bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l'on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste, dont l'élimination ne laisse apparaître qu'un pur divers de cognition, d'émotions, de volition. Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*) ; la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative. L'ipséité peut échapper au dilemme du Même et de l'Autre dans la mesure où son identité repose sur une structure temporelle conforme au modèle d'identité dynamique issu de la composition poétique d'un texte narratif. Le soi-même peut aussi être dit refiguré par l'application réflexive des configurations narratives. À la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité dans la cohésion d'une vie. Le sujet apparaît alors constitué à la fois comme lecteur et comme scripteur de sa propre vie, selon le vœu de Proust. Comme l'analyse littéraire de l'autobiographie le vérifie, l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet raconte sur lui-même. Cette refiguration fait de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées.

Cette connexion entre ipséité et identité narrative confirme une de mes plus anciennes convictions, à savoir que le *soi* de la connaissance de soi, n'est pas le moi égoïste et narcissique dont les herméneutiques du soupçon ont dénoncé l'hypocrisie autant que la naïveté, le caractère de superstructure idéologique aussi bien que l'archaïsme infantile et névrotique. Le soi de la connaissance de soi est le fruit d'une vie examinée, selon le mot de Socrate dans l'*Apologie*.¹¹⁵

¹¹⁴ RICŒUR, Paul. *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*. Coll. « L'ordre philosophique », tome I, Paris, Seuil, 1983, p. 110.

¹¹⁵ RICŒUR, Paul. *Temps et récit. Le temps raconté*. Coll. « L'ordre philosophique », tome III, Paris, Seuil, 1983, p. 355-356.

4. Herméneutique du soi (1986)

Soi-même comme un autre (1990)

D'emblée l'ouvrage se présente comme une réponse à Nietzsche, il représente à ce titre une pierre de touche dans le cadre de la réflexion qui conclura notre mémoire. C'est pourquoi, dans le souci de bien servir notre hypothèse, nous porterons une attention particulière au thème de la créativité. *Soi-même comme un autre* synthétise l'ensemble des acquis ricœurïens. Il reprend à partir des thèmes de *Temps et récit* et de *La métaphore vive*, par le biais des essais *Du texte à l'action*, le questionnement de fond sur le soi qui l'habite depuis le début de son œuvre. L'ouvrage se présente comme une complexification de la question du *Je* (de l'identité) à travers dix études successives, allant de la caractérisation la plus primaire, des éléments de base, en passant par l'aspect sémantique et les théories de l'acte de discours, jusqu'au développement éthique du soi. Le soi n'est jamais pensé sans l'autre, voilà pourquoi le titre de l'ouvrage prend son plein déploiement dans l'éthique et la morale. « L'autonomie du *soi* y apparaît liée à la sollicitude pour le prochain et la justice pour "chaque homme".¹¹⁶ » Tout l'ouvrage est articulé sur la dialectique de soi-même et de l'autre ainsi que de l'*ipse* et de l'*idem*, du *soi* et du *même*. Il assoit la dialectique du même et de l'autre sur celle de l'*ipse* et de l'*idem*. Nous retiendrons essentiellement, pour le profit de notre réflexion, les chapitres cinq et six, traitant de l'identité personnelle et de l'identité narrative. Ceci ne rompt pas la cohérence de l'ouvrage puisque chaque étude est autonome. La question de l'identité personnelle présentée au chapitre cinq se pose au point d'intersection des deux traditions philosophiques (analytique et herméneutique), qui distingue le début de la fin du livre. Ricœur se propose ainsi d'avoir une posture analytico-herméneutique. Dans les chapitres cinq et six que nous retenons, *Soi-même comme un autre* poursuit la réflexion commencée à la fin de *Temps et récit* autour de la question de l'identité narrative.

Tel qu'énoncé dans la préface, cette œuvre entend faire la médiation entre deux moments forts de la philosophie : celui du *cogito* intégral, tel qu'il se formule chez Descartes, et celui du *cogito* brisé, formulé par Nietzsche.

De même que le doute de Descartes procédait de l'indistinction supposée entre le rêve et la veille, celui de Nietzsche procède de l'indistinction plus hyperbolique entre mensonge et vérité. C'est bien pourquoi le *Cogito*

¹¹⁶ RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Coll. « Points Essais », Paris, Seuil, 1996, p. 30.

doit succomber à cette version elle-même hyperbolique du malin génie, car, ce que celui-ci ne pouvait inclure c'était l'instinct de vérité. Or, c'est lui qui maintenant devient « énigmatique ». Le malin génie s'avère ici plus malin que le *Cogito*. Quant à la philosophie propre de Nietzsche, ou bien elle s'excepte elle-même du règne de la *Verstellung* – mais par quelle ruse supérieure échapperait-elle au sophisme du menteur ? –, ou bien elle y succombe – mais alors comment justifier le ton de révélation sur lequel seront proclamés la volonté de puissance, le surhomme et le retour éternel du même ? Ce dilemme qui ne paraît pas avoir empêché Nietzsche de penser et d'écrire, est devenu celui de ses commentateurs partagés en deux camps : les fidèles et les ironistes.¹¹⁷

Le *cogito* cartésien peut se dire intégral en tant que le *Je* sert de pierre d'assise à la réflexion philosophique. Il se présente comme étant ce par quoi le scepticisme radical est mis en échec, comme une certitude inébranlable qu'aucune ruse ne saurait remettre en question. Par contre, Ricœur en convient avec Nietzsche : le *Je* du *cogito* est trop ténu pour la réalité du sujet, il ne dit pas grand-chose de ce que nous sommes. « Dire *soi*, ce n'est pas dire *Je* »¹¹⁸ : là se trouve la distance de l'herméneutique du soi aux philosophies du *cogito*. Le style indirect d'une herméneutique est l'exact opposé de l'immédiateté du *cogito*. Quant à lui, le *cogito* brisé est la réplique d'une forme plus élaborée de scepticisme, représenté par Nietzsche, qui remet en question les bases mêmes sur lesquelles s'édifiait le *cogito* cartésien, c'est-à-dire le *Je*. Le scepticisme auquel répondait Descartes ne se figurait pas encore que le langage lui-même pût être trompeur de part en part, ne voyant dans le *Je* du *cogito* qu'un simple effet grammatical. *Soi-même comme un autre* propose plutôt une herméneutique du soi qui « se trouve à égale distance de l'apologie du *Cogito* et de sa destitution. »¹¹⁹ La critique du sujet est ainsi chez Nietzsche concomitante d'une critique du langage.

L'attaque contre la prétention fondationnelle de la philosophie prend appui sur le procès du langage dans lequel la philosophie se dit. [...] En mettant l'accent sur cette dimension du discours philosophique, Nietzsche porte au jour les stratégies rhétoriques enfouies, oubliées, et même hypocritement refoulées et déniées, au nom de l'immédiateté de la réflexion.¹²⁰

Soi-même comme un autre propose donc de concilier ces deux approches qui, de prime abord, se conçoivent comme antithétiques. Mais cette conciliation ne prendra pas la forme d'une synthèse, Ricœur ayant d'ailleurs déjà pris ses distances à l'égard d'Hegel et de toute tentation totalisante.

Il souligne que Nietzsche a une compréhension du langage comme étant de part en part figuratif. Il est fort étrange à cet égard qu'il ne soulève pas la métaphorisation générale du langage

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 24-25.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 30. C'est pourquoi nous avons insisté sur la préséance du Moi fichtéen sur le Je cartésien dans le premier chapitre.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 15.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 22-23.

d'inspiration gadamérienne sur laquelle *La métaphore vive* puis *Temps et récit* reposent. Ce trait commun sera retenu pour notre prochain chapitre. Disons immédiatement que Ricœur, de son côté, investit la marque d'une confiance dans ce caractère figuratif du langage en tant qu'il lui reconnaît un pouvoir *attestatif*, contrairement à Nietzsche qui voit dans le langage un pouvoir de dissimulation. La notion d'attestation est la catégorie de vérité sur laquelle l'ouvrage est pensé en tant qu'elle concerne la vérité sous son mode aléthique ou véridatif : « L'attestation définie à nos yeux la sorte de certitude à laquelle peut prétendre l'herméneutique [...]. »¹²¹ L'attestation sera toujours traitée comme vulnérable devant « la menace permanente du *soupçon*, étant entendu que le soupçon est le contraire spécifique de l'*attestation* [...] il n'y a pas d'autre recours contre le soupçon qu'une attestation plus *fiable*.¹²² » La confiance devient par l'attestation une catégorie de la vérité. Et Ricœur dira encore que « [...] l'attestation peut se définir comme l'*assurance d'être soi-même agissant et souffrant*. Cette assurance demeure l'ultime recours contre tout soupçon [...]. »¹²³ L'attestation préserve la question *qui?* de devenir *quoi?*. La question *qui?* se révèle « comme le refuge imprenable de l'attestation. »¹²⁴ L'opposition de l'attestation et du soupçon est décisive pour notre hypothèse et nous tenterons de l'exemplifier pleinement dans le prochain chapitre.

La problématique du soi est introduite par la question *qui?* ouverte à une véritable polysémie. Voilà pourquoi cette question introduit bien la problématique de l'ouvrage. Le thème général de ces études peut être considéré comme une réflexion sur l'agir humain, culminant sur une ontologie de son unité analogique. Un thème qui prendra de plus en plus d'extension et à ce titre peut être compris comme une philosophie pratique. C'est pourquoi l'attestation est la forme de vérité qui lui est le plus adaptée. Par la promesse, qui est une forme d'attestation de soi, le sujet acquiert une forme de permanence dans le temps qui est celle de l'*ipse*. Le corps est cet autre support de la permanence dans le temps du soi et concerne à la fois l'*ipse* et l'*idem* en tant qu'il est un corps parmi les corps et en tant qu'il est *mon* corps. Il est donc le lieu où se rencontre l'*ipse* et l'*idem*. Ce croisement des catégories du soi et du même se prolongent encore dans la notion de caractère qui fut centrale dans *Le volontaire et l'involontaire*.

¹²¹ *Ibid.*, p. 33.

¹²² *Ibid.*, p. 34.

¹²³ *Ibid.*, p. 35.

¹²⁴ *Ibid.*

L'appartenance du corps à l'*ipse* sera défendue dans le chapitre cinq contre la thèse de Derek Parfit, qui le conçoit sous l'angle de la mêmeté. Parfit élabore une expérience de pensée par le biais de la science-fiction qui réduirait le sujet à son cerveau. Une expérience de téléportation qui détruirait le corps dans un premier temps, ce qui correspondrait à sa mort, et qui le reconstruirait avec une exactitude absolue ne pose aucun problème pour Parfit. En pensant se survivre dans son clone, il met en lumière sa conception particulière de l'identité personnelle, proche de l'impersonnel. Autrement dit, pour lui, l'identité personnelle « n'est pas ce qui compte ». Ricœur refuse cette perspective en considérant le corps non pas comme un corps parmi les autres, mais comme étant le mien. En détruisant mon corps, je me détruis moi-même, et l'apparition d'un clone n'y change rien. Ce cas limite exemplifie bien comment Ricœur conçoit le rapport de l'*ipse* à l'*idem* au sein du corps.

À travers la notion de promesse le *qui?* trouve son maintien, le lieu de sa permanence dans le temps. La promesse réalise l'*ipse* indépendamment de l'*idem*. Cette autonomie de l'*ipse* sur l'*idem* par la faculté de promettre représente le pôle supérieur de l'identité narrative alors que son pôle inférieur est celui d'une confusion entre l'*idem* et l'*ipse* : « La nature véritable de l'identité narrative ne se révèle, à mon avis, que dans la dialectique de l'ipséité et de la mêmeté.¹²⁵ » L'identité narrative reconnaît ainsi la constitution réciproque du soi et de l'action. C'est toujours l'acte de configuration qui fait la médiation entre le monde de l'action et sa refiguration, mais cette fois, à l'échelle d'une vie. La nécessité narrative transforme la contingence physique en contingence narrative et incorpore ainsi sa dimension dans la formation du soi. Par son identité narrative le soi se fait histoire, vers l'« unité narrative d'une vie » qui trouve son équilibre entre le projet et sa dimension pratique. Sous cet angle, l'identité de l'histoire est simultanément l'identité de la personne.

Quant à la notion d'unité narrative de la vie, il faut aussi y voir un mixte instable entre fabulation et expérience vive. C'est précisément en raison du caractère évasif de la vie réelle que nous avons besoin du secours de la fiction pour organiser cette dernière rétrospectivement dans l'après-coup, quitte à tenir révisable et provisoire toute figure de mise-en-intrigue empruntée à la fiction ou à l'histoire.¹²⁶

Le Souci de l'être-là se raconte. Ricœur avance qu'en un sens, le récit ne raconte que le Souci. C'est sous le thème de l'herméneutique du soi que Ricœur reprend toute sa compréhension du récit telle qu'il l'a développée dans *Temps et récit*. Sans pour autant le nommer, le sujet devient ainsi

¹²⁵ *Ibid.*, p. 167.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 192.

autonarratif, créateur de lui-même. Ce thème, cher à Nietzsche, doit néanmoins être compris dans ses spécificités puisque son application ricœurienne se pense dans l'unité du sujet qui s'ébauche dans la « connexion d'une vie », pour rappeler la filiation dilteyenne. Rien n'indique que la sorte d'unité qui est induite par la création de soi nietzschéenne puisse se coordonner à celle offerte chez Ricœur par son concept d'identité narrative. Ce dernier point devra être pris en considération si l'on veut pouvoir articuler une réponse conséquente pour notre hypothèse.

5. Conclusion

Le parcours que nous venons d'achever fut dense et complexe, à l'image de l'œuvre de Ricœur. Nous avons recensé, ci et là, les moments où la philosophie de Nietzsche y était fortement interpellée. Dès son étude du symbolisme, Ricœur entre en contact avec la logique du soupçon et elle demeurera présente en filigrane pour finalement se déployer dans ses justes dimensions dans *Soi-même comme un autre* où l'ouvrage se présente littéralement comme une réponse à la fracture du sujet qu'est le *cogito* brisé de Nietzsche. En présentant l'ouvrage comme une tentative de livrer une compréhension de soi qui ne soit pas réductible à l'*arkhé*, Ricœur livre finalement sa réplique au philosophe qu'il avait identifié comme son adversaire. Cette réponse aura été élaborée à partir des débuts de sa carrière où il a rapidement compris l'enjeu d'une crise générale du sens. Il nous reste maintenant à la dresser, en reprenant les acquis qui viennent d'être faits, car, selon les mots de Ricœur, « expliquer plus, c'est comprendre mieux ».

Chapitre 3 : La parole et le marteau

1. Introduction

Ce chapitre se veut l'étape finale de notre questionnement sur la nature de la réponse de Ricœur face à Nietzsche. Nous avons, dans les précédents chapitres, donné les ressources de compréhension qui donneront lieu ici au déploiement de notre réflexion sur les enjeux herméneutiques tels qu'ils se formulent chez Nietzsche et Ricœur. Par ce parcours, nous avons bien établi l'idée que la créativité chez Ricœur trouve un lieu essentiel dans le langage, depuis la formation du symbolisme en passant par la métaphore, suivie de la textualité fictive et historique jusque dans l'herméneutique du soi, ce qui n'est pas un mince acquis. Il reste à bien montrer l'unité de cette notion de créativité dans l'œuvre de Ricœur et de voir quels rapports elle entretient avec la vérité pour qu'on puisse, à partir de celle-ci, concevoir quelle résistance elle offre au soupçon. Dans son débat avec Freud, Ricœur insistait sur l'idée que la sublimation avait la capacité de mettre hors-jeu le soupçon freudien, en tant qu'herméneutique réductrice, et que, par ce concept de créativité, il était permis de comprendre l'élaboration du monde d'un point de vue téléologique au-delà d'une pure archéologie du sens. Ce pouvoir immense reconnu à la créativité se précisera ensuite par le biais de *La métaphore vive*. Or, le soupçon freudien n'est pas le soupçon nietzschéen. Si Ricœur a terminé ce débat avec la psychanalyse en lui conférant le rôle d'une fonction critique du soi et en soulignant le manque de reconnaissance dont souffrait la sublimation, il ne peut aussi facilement traiter le soupçon nietzschéen.

Marx, Nietzsche et Freud nous ont enseigné à en démasquer les ruses. Il faut donc désormais joindre une critique de la conscience fausse à toute redécouverte du sujet du *Cogito* dans les documents de sa vie ; une philosophie de la réflexion doit être tout le contraire d'une philosophie de la conscience.¹²⁷

Notre étude de l'histoire de l'herméneutique, en la situant sur l'axe bipolaire de la créativité et de la référence, nous servira de guide et nous permettra d'y positionner Ricœur. Mais avant toute chose, il nous faut revenir sur des aspects essentiels de la pensée de Nietzsche afin de dresser une compréhension juste de son soupçon sur les thèmes dans lesquels la confrontation prendra place, à savoir l'histoire, le langage et le soi. Ceci nous permettra par le fait même de rafraîchir les éléments

¹²⁷ RICŒUR, Paul. *De l'interprétation, essai sur Freud*. Coll. « L'ordre philosophique », Paris, Seuil, 1965, p. 21-22.

importants que nous avons abordés dans le premier chapitre et qui nous ont permis de situer Nietzsche dans la tradition de l'herméneutique en résumant l'originalité de sa pensée dans la suite d'une chronologie.

2. Nietzsche, auteur post-kantien

Rappelons d'abord que nous l'avons présenté comme anti-fichtéen, or tant Fichte que Nietzsche sont des héritiers de Kant. Fichte, pour ainsi parler, est parti avec la portion idéaliste et transcendantale de Kant, axée sur le sujet comme forme, avec son unité, ses catégories, sa logique propre, etc. Nietzsche, tout en rejetant l'appareil conceptuel kantien, n'en poursuit pas moins la menée sceptique de Kant, à travers la « traduction » qu'en avait donnée Schopenhauer (en peu de mots, les Idées de Platon ou de Kant sont des “manifestations” de la volonté). Kant avait montré que le sujet devait devenir le centre même de l'enquête philosophique, et Nietzsche en a fait un devoir : il en a sondé sans cesse les profondeurs, quitte à faire voler en éclats le bel appareil conceptuel légué par la tradition idéaliste. Pour introduire sur des bases philosophiques la question du soupçon en herméneutique, il serait important de commencer par montrer Nietzsche sous les aspects d'un auteur post-kantien. La rupture nietzschéenne postule l'autonomie envers et contre tous : les tentatives répétées de Kant, Hegel, Fichte, et plus récemment de Spencer ou de Schopenhauer, sont pour lui des échecs retentissants mettant en évidence la vaine tendance héréditaire du sujet de se définir par rapport à soi. Nietzsche proclame l'autonomie en ce que le sujet doit échapper à la prise de la conscience ; la pensée n'a pas les titres nécessaires pour s'autoproclamer souveraine sur le sujet. La pensée est un phénomène transitoire au même titre que les autres phénomènes qui concourent à la définition du sujet.

Nous enregistrons ici ce qui a été souvent remarqué : la question de l'interprétation plonge au cœur de la problématique du sujet. Ce qui a été aperçu à la fin du chapitre premier comme un effet de l'idiosyncrasie nietzschéenne est à l'évidence un problème philosophique entier : le cercle herméneutique ne concerne plus seulement les textes, il plombe la philosophie en tant que nécessité de se penser soi-même. Les aléas de l'histoire ont voulu que Nietzsche soit, en fin de compte (le XXI^e siècle naissant en atteste), l'« auteur de contrôle », une sorte de pierre de touche, pour une philosophie contemporaine s'adressant aux questions du sujet et de son rapport à la construction du soi. C'est en partant de ces questions et en y répondant qu'il est possible de prendre part au

chœur des philosophies du XX^e siècle sur la question de l'herméneutique comme pratique philosophique.

3. L'histoire, double sens

S'il n'y a plus d'arrière-monde pour asseoir la réalité, il ne reste plus que l'histoire comme catégorie. Pour Nietzsche, cette catégorie reste contingente : ce n'est pas en réifiant l'histoire comme l'écho d'un arrière-monde (l'Esprit chez Hegel ou le Soi dans la culture chez Fichte, par exemple) que l'on peut repousser le problème de la réalité. L'histoire est une catégorie contingente. Elle n'est jamais finie. Elle n'est jamais définitive. Elle est ouverte et sans cesse recommencée selon chaque sujet. En bref, elle reste toujours à faire. À ce titre, elle est conçue comme terrain de jeu des hommes libres et comme chaîne pour les esclaves. En tant que lieu où vivent ceux qui se sont débarrassés des fausses idoles, l'histoire revêt la signification que les hommes veulent y donner. De cette façon, elle devient l'extension de la volonté de ceux qui sont assez forts pour s'y affirmer. Nulle excuse, ni raisonnement, n'atténue cette dure vérité. Vie et mort sont injustement partagées, la nature ignore la morale. Ceci définit l'histoire comme opportunité.

L'histoire chez Nietzsche, nous l'avons dit, se caractérise aussi comme objet à travers la philologie, ou l'historiographie. Sous cet angle, elle tombe dans le registre de la compréhension. Ce registre, nous le rappelons, est en dernière analyse celui de l'aliénation, celui de l'essoufflement des forces vitales qui finalement vise à s'enregistrer comme tombeau, puisque forme de vie déclinante.

Inactuelle, cette considération l'est encore parce que je cherche à comprendre comme un mal, un dommage, une carence, quelque chose dont l'époque se glorifie à juste titre, à savoir sa culture historique, parce que je pense même que nous sommes tous rongés de fièvre historienne, et que nous devrions tout au moins nous en rendre compte.¹²⁸

Face au problème de l'historicisme, qui persiste à déterminer les individus en fonction des époques et des cultures dans lesquelles chacun vit, Nietzsche répond par une charge contre l'histoire comme science inutile et désintéressée. Le soi ne peut être le simple jouet de l'histoire, car la possibilité d'être soi serait tout bonnement assujettie à des événements extérieurs. Contrairement à la tendance aliénante de l'histoire, Nietzsche préconise de prendre le dessus sur l'histoire et de contre-attaquer

¹²⁸ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Œuvres*. Coll. « Bibliothèque de la Pléiade » n° 471, vol. 1, Paris, Gallimard, 2000, p. 500.

en la révisant à l'aune des principes de sa propre interprétation, c'est-à-dire en déployant son sujet à travers sa manière de critiquer ses prédécesseurs et ses contemporains.

Certes, il existe un risque que la glorification de l'histoire creuse la tombe de ce qu'il y a de vivant dans l'histoire : « [n]ous ne voulons servir l'histoire que dans la mesure où elle sert la vie. »¹²⁹ C'est la conséquence de l'historicisme, mais la réflexion peut aller plus loin : se dégager des mâchoires de l'histoire est un geste salutaire pour le penseur qu'est Nietzsche. Avec ironie, il montre qu'il apprend de ses propres livres, en étant instruit et corrigé publiquement. En un deuxième temps, il présente son travail comme une réflexion sur la situation actuelle en montrant à quel point elle demande d'être inactuelle. Or, Nietzsche est inactuel par sa profession même de philologue ; voici donc que sa profession de penser n'est pas une valeur qui se retourne sur elle-même – on ne fait pas l'histoire simplement pour faire l'histoire –, mais une pratique qui a une valeur en elle-même, comme la possibilité de se rendre inactuel à l'époque dans laquelle il vit. Nietzsche apprend de ses livres, c'est même la raison principale pour laquelle il les écrits. Les livres sont les témoins de sa progression dans la constitution de son soi.

C'est ici que nous abordons le nœud central du problème. Même s'ils n'embrassent pas une seule position philosophique commune, Nietzsche et Ricœur envisagent l'interprétation comme le terrain où l'individu peut prendre son autonomie par rapport à l'histoire. Nietzsche fait de la distance par rapport à la culture et à l'histoire un impératif moral : pour libérer l'individu, lui donner son « autonomie » (sa capacité à édicter ses propres règles pour lui-même), le soi doit se défaire du pouvoir aliénant de l'histoire. L'autonomie historique ne s'affiche pas pour Ricœur d'une façon aussi radicale. Elle s'ébauche au contraire dans et par ses semblables.

4. L'histoire, spirale herméneutique

Nous l'avons vu dans la section consacrée à *Temps et récit*, l'herméneutique se réalise sous forme de spirale. C'est-à-dire que par la médiation perpétuelle des trois *mimêsis*, l'histoire, contre l'adage populaire, évite de se répéter, autrement dit de faire simplement retour sur elle-même. En effet, la médiation opérée par la triple *mimêsis* génère une innovation, un surplus de sens qui l'empêche de

¹²⁹ *Ibid.*, p. 499.

n'être qu'une version vicieuse du cercle herméneutique pour en faire plutôt une spirale ascendante. Comme le temps de l'histoire s'ébauche par le biais des médiations de la *mimêsis*, elle n'est pas non plus une ascension dialectique vers sa finalité, comme le pensait Hegel. Le temps de l'histoire, c'est le rythme de l'histoire, la *mimêsis* demeurant une catégorie de la pratique, une articulation du monde de l'action. À ce titre, elle est soumise aux péripéties de l'existence et demeure incertaine, imprévisible. Le jeu de l'innovation et de la sédimentation repose toujours, en dernière instance, sur les individus et les communautés qui reprennent et créent, par leurs actes configurants, les expériences temporelles.

5. Le soupçon nietzschéen

Nous avons vu dans notre exploration historique de l'herméneutique que Nietzsche distingue fortement interprétation et compréhension. Nous pensons que c'est là la marque propre du soupçon nietzschéen. Le pôle de la référence est tout entier compris dans celui de la créativité. Ceci se justifie pour Nietzsche par l'idée qu'il n'y a pas à proprement parler de « faits », il n'y a seulement que des « interprétations ». Cette situation se trouve induite parce qu'il n'y a pas d'idée d'être au-delà du sujet : sa pensée procède d'une forme de solipsisme radical. Le monde est lui-même constitué d'interprétations. Sa philosophie se situe dans la mouvance héraclitéenne qui épouse une conception de l'être comme devenir et n'offre donc pas de support stable à la référence.

Avant de poursuivre plus spécifiquement sur Nietzsche, il nous apparaît nécessaire de clarifier la théorie du langage chez Héraclite et Parménide¹³⁰, puisque ces deux présocratiques ont des positions que nous pouvons qualifier d'antithétiques et qui permettent d'éclairer la position nietzschéenne. Si Héraclite et Parménide se rejoignent dans la méfiance qu'ils affichent à l'égard du langage, ils n'ont pas la même attitude quant à son potentiel de dénotation. Pour Parménide, le langage des mortels ne dépasse pas l'opinion (frag. B1 et B8) : la véracité du discours tombe sous l'accusation du nominalisme – les mots sont de « pures entités nominales »¹³¹ –, et les humains sont décrits comme une *akrita phula*, une espèce dépourvue de discernement, qui sont aveugles et sourds (frag. B6). Ainsi, pour Parménide le langage de la recherche doit se soumettre aux exigences

¹³⁰ Nous tenons à remercier Benoît Castelnérac de ses lumières sur cette question.

¹³¹ PARMÉNIDE, HÉRACLITE et autres, *Les Présocratiques*, Trad. J.-P. Dumont, Coll. « La Pléiade », Paris, Gallimard, 1988.

de la vérité, « bellement circulaire ». Elle est circulaire, et ainsi « close sur elle-même », parce qu'elle suit des principes qui ont pour conséquences que seul est reconnu « cheminer sur la voie de la vérité », c'est-à-dire une pensée qui en établit les fondements logiques et en applique les conséquences (frag. 7-8). Néanmoins, il faut quand même s'intéresser au langage des mortels, fut-il erroné, ne serait-ce que pour « connaître aussi les erreurs » (frag. B1), même si, pour Parménide, connaître, c'est connaître la vérité, et ce qui appuie la véracité du discours persuasif (frag. B2) : l'existence de l'être ; que la pensée et l'être sont interdépendants (frag. B3). Avec Parménide, l'interprétation d'un langage consiste à le régler sur la logique, puisque la vérité ne pourrait être contradictoire (« le non-être ne saurait être », frag. B8, li. 46).

Dans les fragments d'Héraclite, la même intransigeance est présente à l'égard des erreurs que font les mortels. Le premier fragment dans la collection Diels Kranz est univoque à ce sujet :

Le raisonnement [*logos*] qui existe pour toujours, les hommes n'en ont pas l'intelligence, avant de l'entendre et aussi après l'avoir entendu une première fois. Toute chose au monde qui devient, le fait selon le Raisonnement [*logos*] que je vais présenter, mais les hommes paraissent ne pas en avoir l'expérience, lorsqu'ils font l'expérience des paroles et des actions dont je fournis l'explication, en isolant chacune d'entre elles selon sa nature, et en énonçant comment elle est. (B1)¹³²

Ce qui frappe dans ce fragment, ce n'est pas autant la critique à l'égard des hommes dépourvus d'intelligence – somme toute, écrire c'est révéler un message nouveau, il est attendu que le sage emprunte une posture oraculaire – que la « lenteur » avec laquelle les hommes auront accès à l'intelligence véhiculée par le raisonnement d'Héraclite. Ce dernier annonce non seulement que son discours est inouï, mais aussi qu'une seule écoute ne pourra suffire pour le comprendre. On peut en déduire que son raisonnement doit être entendu plusieurs fois pour que la compréhension puisse s'effectuer : c'est dire que l'interprétation du discours est, la première fois, erronée. Il faut une répétition pour que l'interprétation puisse mener à l'intelligence du raisonnement chez Héraclite. À la première écoute, le langage est trompeur, tout comme les expériences peuvent être déroutantes (la critique d'Héraclite concerne les paroles, mais aussi les actes). Héraclite est de prime abord condescendant et obscur, quoiqu'il laisse ouverte la possibilité que son auditeur puisse éventuellement le rejoindre. Ce processus de répétitions et d'ajustements de la compréhension à ce que *souhaite montrer* le philosophe est l'opération même d'interpréter au mieux possible ce que le poème veut dire. Cela sert en quelque sorte de mise en garde au lecteur, qui doit être prudent. C'est

¹³² FORTIN, Mathieu et CASTELNÉRAC, Benoît. *En compagnie des Grecs : une introduction à la philosophie*, Trad. par B. Castelnérac, Montréal, Fides, 2014, p. 44-45.

aussi une invitation claire à s'approprier le raisonnement jusqu'à ce qu'il soit ajusté aux paroles et aux actions.

Héraclite est ouvertement critique du langage des humains, mais il insiste sur l'expérience répétée du raisonnement qui devrait s'ajuster à la réalité des choses. Le langage n'est pas faux, il est seulement mal compris. L'expérience, c'est-à-dire un exercice de compréhension, doit être complétée pour saisir la justesse des propos d'Héraclite. Le langage, même ordinaire, explique, pour celui qui a l'œil aiguisé, comment sont les choses. Au niveau le plus simple, désigner une idée, ou une chose, se comprend immédiatement avec son contraire. Les fragments reviennent sur ces oppositions entre veiller et dormir, la vieillesse et la jeunesse, la mort et la vie. Héraclite montre que bien comprendre un de ces mots suppose de comprendre son opposé, à un point tel que les mots désignent leur contraire : il est possible de se méprendre entre celui qui est éveillé et celui qui dort, la vieillesse n'a aucun sens si l'on n'a pas été jeune, désigner un mortel suppose de reconnaître le phénomène de la vie. Ces mots, aussi relatifs soient-ils dans leur définition duelle, seraient dénués de sens sans une compréhension élaborée de la contradiction. Alors que Parménide établissait une division insurmontable entre le langage de l'erreur et celui de la vérité sur la base de la contradiction, Héraclite donne un sens à la contradiction : à bien interpréter le langage des mortels, il est indéniable que la contradiction est porteuse de sens et d'une signification qui n'est pas anodine : la nature contradictoire de la sémantique, au contraire d'être un embarras, est la clef de la compréhension.

Héraclite ne méprise donc pas le langage tout court, mais le langage non interprété. L'horizon qu'il fixe à l'exercice d'interprétation est compris dans sa compréhension de la nature. Comprendre la contradiction inhérente au langage n'est pas un exercice pour débusquer l'erreur, comme c'était le cas chez Parménide, mais s'accorde avec la réalité du monde. La physique d'Héraclite est fondée sur le changement perpétuel et la réalité des oppositions entre les principes de la nature, qu'il décrit comme une harmonie faite de tensions entre des éléments qui se rejettent les uns les autres. Le monde, dit-il, est une « harmonie contre-tendue ». Tout comme une lyre ou un arc doivent être bandés pour être efficaces, le monde lui-même se tient ensemble par l'effet des oppositions qui en sont les principes (le sec et l'humide, en termes élémentaires pour sa physique). Ainsi, désigner une chose, c'est impliquer l'existence de son contraire. Par exemple, une route mène toujours dans deux directions ; haut ou bas, gauche ou droite, ces oppositions fondamentales sont essentielles à

la compréhension de ce qu'est une route. En portant la contradiction dans l'essence même de la nature, ce que se refusait à faire Parménide, Héraclite a été en mesure de donner une signification à la fois inouïe et réelle aux mots du langage courant.

De là on comprend mieux comment Nietzsche en arrive lui-même à l'idée que tout est mouvement et que conséquemment le langage ne peut être, à titre ultime, que figuratif. Ce renversement de perspective procure au langage un effet dissimulateur en évacuant la question de la référence, de la vérité et l'attachant à la question du corps. Les vérités pour lui sont des interprétations opératoires soumises à l'ordre biologique, au même titre que les mensonges d'ailleurs.

« Vérité » : pour la démarche de pensée qui est la mienne, cela ne signifie pas nécessairement le contraire d'une erreur mais seulement, et dans tous les cas les plus décisifs, la position occupée par différentes erreurs les unes par rapport aux autres : l'une est, par exemple, plus ancienne, plus profonde que l'autre ; peut-être même indéracinable, si un être organique de notre espèce ne savait se passer d'elle pour vivre ; mais d'autres erreurs n'exercent pas sur nous une tyrannie semblable puisqu'elles ne sont pas nécessités vitales, et qu'elles peuvent, au contraire de ces tyrans-là, être réparées et « réfutées »¹³³

Le critère d'une bonne interprétation sera alors sa force créative, expressive, plutôt que sa vertu dénotante.

« Volonté de vérité » – *en tant qu'impuissance de la volonté de créer : [...] Fiction d'un monde* qui corresponde à nos désirs, artifices et interprétations psychologiques pour rattacher à ce *monde vrai* tout ce que nous honorons et ressentons comme agréable. La « volonté de vérité » à ce niveau est essentiellement *l'art de l'interprétation* : ce qui suppose au moins toujours la force de l'interprétation. Cette même espèce d'homme, d'un niveau encore *plus pauvre, ne possédant plus la force d'interpréter, de créer des fictions, forme le nihiliste.*¹³⁴

On constate alors que Nietzsche lie la force d'interpréter à la capacité de créer des fictions. Nietzsche préfigure en quelque sorte le projet ricœurien en y ajoutant la notion de « force », comme manifestation de la volonté de puissance. En effet, Ricœur parle d'interprétation et de création de récit sans les greffer sur une philosophie de la vie qui se traduirait en termes de « force » ou de « faiblesse ». Inversement, la « compréhension » nietzschéenne est corrélative de la force de l'interprétation. C'est parce que Nietzsche donne une place incommensurable à l'individualité de l'interprétation qu'à notre sens il semble ajouter à l'équation ricœurienne les notions de force et faiblesse absentes de son herméneutique. L'herméneutique de Ricœur est d'emblée pensée de manière collective. La parole étant ancrée dans la structure anthropologique, elle interpelle nécessairement un interlocuteur. On pourrait ainsi dire que la collectivisation du sens est un effet dérivé du caractère social de la structure anthropologique. Alors, pour ce dernier, il n'y a pas de

¹³³ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragments posthumes*, tome XI, 38 [4], Paris, Gallimard, p. 332.

¹³⁴ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragments posthumes*, tome IX, 9 [60], Paris, Gallimard, p. 38.

sens à penser qu'une interprétation soit meilleure parce qu'elle procéderait d'une vie forte à l'échelle de l'individu. La question du sens comme collectif fait disparaître l'implication de la force comme trait individuel de l'interprétation, comme elle rend anonyme l'individu dans le groupe. L'anonymat induit par l'effet de groupe peut alors être soit force soit faiblesse, soit masque soit néantisation.

Quiconque n'est pas capable de mettre sa volonté dans les choses, celui qui est dépourvu de volonté et de force, y met tout au moins un sens : c'est-à-dire la croyance qu'il existe déjà une volonté, laquelle veut dans les choses ou doit vouloir en elles. Le degré de la force de volonté se mesure au degré jusqu'où l'on peut se dispenser du sens dans les choses, jusqu'où l'on supporte de vivre dans un monde dépourvu de sens : parce que l'on organise soi-même un petit fragment de celui-ci.¹³⁵

Nietzsche refuse le primat du sens sur la volonté. Ce que Ricœur assumera, quant à lui, en passant de la volonté sur le plan du sens, au rapport du texte à l'action. Chez Ricœur, il y a un monde déjà-là du sens, un symbolisme constitutif de l'action humaine, une sémantique de l'action. Considérer les choses comme renvoyant à un sens antérieur serait, pour Nietzsche, un retour au platonisme.

Connaître : c'est, pour moi, désir, soif, évaluation et lutte des valeurs. Comme une création, tout savoir doit aussi être un non-savoir. Voir à travers l'écheveau du passé et l'ultime voile – ce serait la grande lassitude et la fin de toute création. Mais croyez-moi, mes amis : il n'y a rien d'immortel : ce n'est là que métaphore !¹³⁶

Cette citation exemplifie à merveille notre hypothèse selon laquelle le pôle de la référence est tout à fait soumis à celui de la créativité pour Nietzsche, en ce que se rapportant à cette dernière, il est à la fois savoir et non-savoir. L'illusion pour lui est une condition vitale de la créativité, c'est pourquoi il dit aussi que les être les plus forts, les plus créatifs sont ceux qui se passent le plus de cette illusion. Le projet généalogique de Nietzsche se laisse ainsi comprendre comme un décryptage des chaînes de dissimulation en interprétant les choses en fonction de leur origine ; mais attention : non pas leur origine en tant que sens, mais en tant que force, le sens lui-même en étant qu'un simple effet. Tout interprétant n'est capable de remonter dans une interprétation de type généalogique que jusqu'au niveau de sa propre « force ». L'interprétation généalogique est le mode du « comprendre » chez Nietzsche, mais, en tant que tel, elle se réfère à titre ultime non à un objet, illusoire dans la rivière du temps, mais à la volonté de puissance. Cette « compréhension » demeure dans le registre de la créativité, car à travers l'analyse c'est la force qui s'atteint elle-même. Dans cette mesure, où il n'y a pas d'opposition entre le pôle de la créativité et celui de la référence, dans un rejet du platonisme, rien n'empêche que la multiplication des références s'élève au niveau d'une

¹³⁵ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragments posthumes*, tome XIII, 9 [60], Paris, Gallimard, p. 38.

¹³⁶ *Ibid.*, 12[14] p. 420

herméneutique générale, comprise comme généalogie. *La généalogie de la morale* pointe dans cette direction. La limite d'une généalogie serait la levée du voile de *maya* sous laquelle elle prend place. Cette compréhension de l'illusion comme condition vitale est proprement récusée par Ricœur comme seule alternative :

Quant à la solution, je la dis prématurée, en ce sens qu'il n'est pas laissé d'autres perspectives au dessein de donner sens à la vie que celle prônée par Nietzsche dans *l'Origine de la tragédie*, à savoir la nécessité de jeter un voile apollinien sur la fascination dionysiaque du chaos, si l'on ne veut pas mourir d'avoir osé contempler le néant. Il me paraît légitime, au stade de notre méditation, de tenir en réserve d'autres rapports possibles, entre la fiction et la réalité de l'agir et du pâtir humain, que la consolation réduite au mensonge vital. La transfiguration aussi bien que la défiguration, la transformation aussi bien que la révélation, ont aussi leur droit qui doit être préservé.¹³⁷

Chez Nietzsche la raison est un résidu de la poésie et du mythe, tandis que pour Ricœur la légitimité de l'intention n'est pas réductrice à l'ordre d'un épiphénomène ; le langage peut dire quelque chose de vrai, extérieur, sans faire l'objet d'un soupçon démesuré, irréductible à sa généalogie. Parce que l'être est substitué par le devenir, entendu comme changement pur, le langage devient figuratif : il n'y a plus de socle référentiel. Dans un pur flux, ce qui se substitue à toute référence, c'est le flux lui-même comme force, comme volonté de puissance. Calliclès fait ainsi de la loi du plus fort le seul critère de la vérité. Ricœur défend plutôt l'intuition que l'être et le langage ne sont pas impossibles. L'être appelle à être dit, tout comme « la poésie révèle l'être ». Heidegger aura insisté sur cette dernière proposition et c'est dans son sillage que Ricœur, quant à lui, spécifie ce que ce concept d'« être-à-dire » signifie¹³⁸ : « je me risque à dire que, voire quelque chose comme, c'est rendre manifeste l'être-*comme* de la chose. [...] Cette thèse porte incontestablement l'empreinte de l'ontologie post-heideggérienne. »¹³⁹

6. La créativité et la vérité

La créativité de l'herméneutique ricœurienne est, comme nous avons eu le loisir de le voir, enchâssée dans le monde du langage, qui est lui-même constitutif de toute expérience humaine (*Sprachlichkeit*). Donc, à titre premier, la créativité est dite co-référentielle en ce qu'elle est fondamentalement reliée au monde de la communication. Ricœur parlera ainsi, lorsqu'il traite de

¹³⁷ RICŒUR, Paul. *Temps et récit. La configuration du temps dans le récit de fiction*. Coll. « L'ordre philosophique », tome II, Paris, Seuil, 1983, p. 46-47.

¹³⁸ RICŒUR, Paul. *Du texte à l'action – essais d'herméneutique II*. Coll. « Points » n°. 377, Paris, Seuil, 1986, p. 38.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 39.

mimêsis III, de la fusion des horizons entre le monde du texte et le monde du lecteur. Cette connexion est la proposition d'une compréhension de la vérité comme partage d'expérience. Cette intelligence du caractère collectif de la vérité n'est pas sans rappeler l'herméneutique de Gadamer. D'autre part, le monde du texte, pour se laisser comprendre, induit une conception de la vérité comme *alêtheia*, c'est-à-dire de la vérité comme dévoilement. En effet, le monde du texte étant implicite au texte lui-même, l'on peut dire que le texte dévoile son monde bien plutôt qu'il ne le dénote. Il s'agit là d'une catégorie phénoménologique de la vérité qui se rapporte ainsi pour l'essentiel à l'expérience du temps. Or, cette expérience du temps est inscrite dans la structure des textes eux-mêmes, comme nous l'avons vu dans *Temps et récit*. En effet, l'acte de lecture se veut une mise au jour du monde du texte dont la référence pointe non seulement à l'extérieur de lui-même, mais aussi vers son propre horizon sous lequel se déploie son sens. C'est que le texte ouvre à un monde qui n'est pas en soi objectivable, il ne se trouve toujours qu'impliqué par le sens du texte. Sa référence ultime est la reconfiguration temporelle qu'il propose. Ce pouvoir référentiel de la *poiêsis* avait préalablement été reconnu dans *La métaphore vive*.

D'autre part, il est possible d'établir une typologie des vérités dans l'ensemble de l'œuvre de Ricœur et qui forment une sorte de réseau dans lequel elles renvoient les unes aux autres : vérité-*alêtheia*, vérité-métaphorique, vérité-attestation et vérité-collectivité. Ces différentes déclinaisons du concept de vérité appartiennent toutes au monde de la pratique. Celle de ces vérités qui affiche le plus directement son rapport à la créativité est évidemment la vérité-métaphorique. Mais, parce qu'elle a des points de contact avec l'ensemble du réseau tissé par les vérités, la vérité-métaphorique s'y trouve disséminée. Rappelons que pour Ricœur, c'est l'ensemble du langage, selon l'hypothèse gadamérienne, qui procède par métaphorisation jusque dans ses fondements. Cette compréhension figurative du langage rappelle d'ailleurs celle de Nietzsche. Nous y reviendrons. La vérité-métaphorique se relie à la vérité-*alêtheia*, au plan du récit, dans la façon dont la mise-en-intrigue témoigne (vérité-attestation) d'une expérience du temps phénoménologique. La vérité-métaphorique réfère à la vérité-*alêtheia* en tant que son *voir comme* est un voir tout court. Autrement dit, il y a vérité-métaphorique parce qu'il y a vérité-*alêtheia*.

De la même façon, nous ne pouvons dire qu'il y a vérité-collectivité que parce qu'il y a vérité-attestation. En effet, la vérité-attestation ne se réduit pas à la vérité-collectivité : l'altérité ne se retrouve non pas seulement face à autrui, mais aussi face à soi-même. C'est par l'altérité à soi qu'il

est possible d'attester de soi-même, cette attestation étant à proprement parler le « maintien de soi »¹⁴⁰ qui procure à l'*ipse* sa permanence. Or, le témoignage est simultanément promesse de vérité, à soi et aux autres. C'est d'ailleurs parce qu'elle est un acte de discours que la promesse peut être maintien de soi. En recoupant les deux versants de l'altérité (le soi et l'autre), la vérité-attestation est alors cette catégorie de la vérité qui relie l'individu à la collectivité, qui permet la vérité-collectivité. Ainsi, en opposant l'attestation au soupçon, c'est l'idée même de collectivité que Ricœur préserve de la destruction nietzschéenne. L'attestation participe aussi de la reconnaissance que son corps est le sien propre, plutôt qu'un simple corps parmi les corps, ce qui lie par le biais de la vérité-attestation les deux permanences de l'*ipse* que sont le « corps » et la « parole tenue ». La vérité-attestation, parce qu'elle est témoignage, participe aussi de la vérité du récit.

Par le langage, la créativité peut se régler elle-même. Ricœur, lorsqu'il revient sur son œuvre, parle ainsi d'une création réglée. Nous comprenons que son concept de créativité est réglé par l'ordre du langage. Bien plus, nous comprenons que par sa capacité de se régler elle-même, la créativité se donne l'opportunité de référer au monde fictif ou historique. Cette référence est proprement la vérité-métaphorique. C'est en organisant l'ordre interne du texte que la créativité peut à la fois signifier et imiter (*mimêsis*) l'ordre du monde. Cette conception suppose une forme de parallélisme du monde et du langage qui appartient encore au registre de la pratique. Cette capacité d'autorégulation se trouve amplifiée par le caractère métaphorique du langage qui maximise sa permutabilité. Nous comprenons cette capacité comme celle de *mimêsis* II. La vérité-métaphorique se rapporte en dernière instance, par-delà sa capacité à organiser le langage, au niveau du texte entier. La structure ontologique de l'*être-comme*, induite par le pouvoir de son *voir-comme*, pointe vers l'analogie aristotélicienne en tant que derrière toute vraisemblance, il y ait une notion d'identité au sens fort.

L'ontologie du devenir, tel que nous l'avons vu chez Héraclite, apparaît se présupposer au plan de la métaphore en ce que cette dernière procède de la copule du verbe être, c'est-à-dire dire qu'elle traite d'un être qui à la fois est et n'est pas. Ce dernier trait, nous apparaît lier la notion de vérité-métaphorique au caractère figuratif du langage chez Nietzsche, car reposant lui aussi sur cette

¹⁴⁰ RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Coll. « Points Essais », Paris, Seuil, 1996, p. 143.

qualité du devenir, d'être et de n'être pas, que lui reconnaissait Héraclite. Chez ce dernier, l'idée de vérité-métaphorique doublera le langage comme dissimulation. Il est étonnant que Ricœur n'ait pas relevé un point de concordance aussi important dans la relation que sa philosophie entretient avec celle de Nietzsche, à savoir qu'il doit partager avec lui les conséquences d'un langage proprement figuratif, émanant du procès de métaphorisation à son fondement. S'il a fait pointer la copule du verbe être qui sous-tend la vérité-métaphorique en direction de l'analogie aristotélicienne, il aurait pu la lier du même geste à l'ontologie du devenir et donner au soupçon nietzschéen la réponse qu'il avait déjà donné à Freud, c'est-à-dire de reconnaître à la dissimulation le statut complémentaire de la manifestation. Autrement dit, reprendre la dialectique de l'*archê* et du *télos* au sujet de Nietzsche. C'est peut-être parce qu'à la fin de *La métaphore vive*, il aura préservé le statut philosophique du discours de n'être que le régime de la métaphore morte, dans sa polémique qui l'opposa à Derrida, qu'il évite d'avoir à rendre compte de sa proximité avec Nietzsche au plan de la métaphore. Vérité-métaphore est tensionnelle comme l'est l'axe de l'*archê/télos* lui-même, comme l'est l'arc tendu d'Héraclite et l'« arc herméneutique » de Ricœur.

La vérité-métaphore pointe vers la vérité-attestation, car ce qui est vu, ce qui est traduit, demande aussi à être attesté ; et parce qu'elle est attestée, elle est ouverte au registre de la vérité-collectivité. La vérité-collectivité, en tant que communication et co-référence, partage d'expérience dans la fusion des horizons, est précisément la catégorie ricœurienne de vérité que Nietzsche refuse. Au niveau du réseau des vérités que nous avons explicité *supra*, ceci a des conséquences dramatiques. Ces conséquences ne peuvent se vérifier que dans le type de soi impliqué par le choix philosophique du refus ou de l'acceptation de chacune de ces vérités. Nous allons donc en tirer les conséquences au point de vue de la question du soi.

7. La question du soi

L'identité narrative comme nous l'avons compris, chef d'œuvre conceptuel de Ricœur, occupe l'espace vacant entre la fiction et l'histoire. Disons plutôt qu'elle est le recoupement de deux modes du récit nécessaire enracinés dans un seul sujet, sous la forme d'une référence croisée. Celle-ci amène la création de soi à se concevoir de manière autonarrative, c'est-à-dire la capacité du sujet de faire récit de lui-même, tant en se projetant par le biais de la fiction qu'en reformulant sa mémoire. Nous l'avons dit, la création de soi est également un concept central de la pensée

nietzschéenne. Si ces deux éléments sont aussi essentiels pour l'un et l'autre des penseurs en quoi leur compréhension diffère-t-elle ? L'identité narrative, comme son nom l'indique, est liée par l'acte de raconter à la problématique plus générale du langage. Cette forme d'identité repose ainsi sur une confiance envers le langage et se construit à travers son expérience. On pourrait dire qu'elle fait sienne les ressources symboliques qui permettront au sujet d'être une œuvre pour lui-même. La littérature, dans cette optique, se veut un laboratoire où diverses fictions sont essayées et qui élargissent le champ d'expériences à partir duquel l'on se pense soi-même. L'expérience d'autrui, par le biais des textes et de leur acte configuratif, s'intègre au monde du lecteur et y opère sa transmutation temporelle, ce qui est à proprement parler une innovation en même temps qu'une transmission. La transmission chez Ricœur est liée, on l'a vu, à l'idée de référence en tant qu'elle est co-référence. C'est la vérité-collectivité qui est ici impliquée dans le partage de l'expérience au niveau de *mimêsis* III. En mettant de pair innovation et transmission, Ricœur associe les pôles herméneutiques fondamentaux que nous avons identifiés, à savoir la créativité et la référence. L'on observe donc que parce que la créativité ricœurienne est liée au langage, son destin est aussi de se communiquer dans la catégorie de la vérité-collectivité.

L'identité de l'histoire correspond à l'identité du sujet. C'est le primat de l'identité narrative, car le sujet se constitue au moyen de la médiation langagière, textuelle ou symbolique à partir de laquelle il fait des choix pratiques et se réapproprie son parcours. Par ces médiations, le soi chez Ricœur se trouve nécessairement en relation positive avec l'autre. Une composition de l'histoire qui rappelle l'idéalisme fichtéen concevant l'histoire comme un « marcher ensemble », où chacun réalise activement son propre soi aussi par le biais de l'autre (non-Moi). La dialectique du Moi et du non-Moi est reprise par la *mimêsis* ricœurienne, peut-être avec plus d'ouverture sur l'autre. Tout comme chez Fichte, la réalisation du soi tient de l'ordre pratique à partir d'un Moi conçu comme fondamentalement actif, capable chez Ricœur de se réaliser comme *poiêsis*, comme œuvre d'art – si l'on entend par là une pratique révélatrice de sens. Fichte de son côté ne parle pas de la question de l'art elle-même, mais sa philosophie contenait en germe une pensée sur l'art, développée ensuite par les romantiques allemands. Notons que cette compréhension commune de Ricœur et de Fichte n'est pas revendiquée par le philosophe français. Or, pour comprendre que la notion de sujet repose sur une ontologie de l'acte par laquelle il vise sa propre constitution, le parallèle s'imposait à nous dès le premier chapitre. C'est que la notion d'acte elle-même est l'ontologie nécessaire à toute idée de créativité. Ricœur parlera de *véhémence ontologique*. Seulement, chez Ricœur, cette notion

d'acte est nécessairement médiatisée par une forme de symbolisme, sinon elle serait probablement informe, car pour lui il n'est pas possible de penser l'action en dehors de son enchaînement dans l'univers symbolique.

Ricœur se sera afféré sa vie durant à réfléchir les questions du lien politique, du juste et des institutions. En refusant la vérité-collectivité, Nietzsche, par sa *Redlichkeit*, relègue de son côté les questions éthiques et politiques au banc de l'histoire de la violence, tout comme *mimêsis* III et toute notion de fusion d'horizons. Nietzsche conçoit même l'acte de lecture comme un acte de violence, ceci nous ramène à l'idée que pour lui toute lecture se doit d'être réécriture, au sens fort.¹⁴¹ Derrière cette confrontation directe qu'implique leur rapport à la vérité-collectivité se situent les conséquences dramatiques annoncées *supra* au plan du sujet.

C'est en refusant la vérité-collectivité, que Nietzsche associe très certainement à l'instinct grégaire, qu'il s'ouvre à sa collectivité interne, dirons-nous. Le sujet étant multiple chez lui, la clôture aux autres est ce qui lui permet de s'ouvrir à sa propre puissance, et de se mettre en contact avec ses profondeurs, seule façon de se dépasser. Évidemment, l'auteur n'aura pas vécu dans un tel solipsisme. Par son œuvre, Nietzsche proposait un modèle du mouvement de singularisation radicale qui donne son statut d'œuvre d'art au sujet, c'est-à-dire d'une création de soi, dont le *telos* est la figure du surhomme. On le devine, la création de soi ricœurienne, telle qu'elle se comprend dans son identité narrative, entretient des rapports concordants/discordants avec celle de Nietzsche. Concordant en ce que ce qui est assumé en dernière analyse, c'est la construction de soi, et discordant en ce que Nietzsche préférera ses profondeurs à l'horizon des autres, puisque le seul autre qui l'intéresse, c'est lui-même : celui qu'il sera.

¹⁴¹ Voir *supra* « Nietzsche herméneute ».

Conclusion

À la fin de ce parcours, nous comprenons que la possibilité d'un dialogue entre Ricœur et Nietzsche est suspendue, pour l'un et l'autre, à la possibilité du dialogue tout court. En effet, si la créativité est chez chacun d'eux un pilier de leur pensée, la version ricœurienne en est une réglée, se modelant elle-même par la médiation du langage impliquée par cette relation profonde, anthropologique, à la parole et à l'autre, qui caractérise la notion de vérité-collectivité. De son côté, en radicalisant la créativité au-delà de la puissance référentielle du langage, Nietzsche initie le soupçon qui fait de tout réel dialogue, et du concept de fusion d'horizon qui en découle, une illusion, un piège.

Peut-être était-ce le but de la *poétique de la volonté* de Ricœur de définir cette créativité ouverte sur l'altérité. Il est approprié ici de se demander si Ricœur aura finalement réalisé ce projet inachevé qu'il avait initié au début de son œuvre. Certes, son projet initial avait partie liée à la question de la transcendance et débordait sur la question sotériologique, mais l'abandon progressif du vocabulaire religieux qui y était attaché ne signifie pas pour autant que ce projet n'aille trouvé sa reformulation dans les œuvres subséquentes. Il faut alors se poser la question de savoir ce que serait cette *poétique de la volonté* que Ricœur appelait aussi *poétique de la liberté*, comprise comme unité sous-jacente de son œuvre. En tant que poétique, la créativité acquiert chez Ricœur la double qualité de se faire et de se dire et se déploie sous la question de son horizon et de son origine, tous deux ouverts sur l'autre. La créativité du soi, qui rejoint la création de soi dans l'identité narrative, trouve son lieu et sa *référence* dans l'histoire tant au sens d'un *être-affecté* par le passé que de l'histoire à faire. Or, par les notions de traditionnalité et de fusion d'horizon qui la sous-tend, l'histoire est alors un singulier collectif inséparable du langage dans lequel elle se formule. Si Ricœur doit faire le deuil de l'hégélianisme, le principe de médiation de son herméneutique ne tend pas moins vers l'histoire universelle qui, peut-être, se laisse dériver de l'idée selon laquelle l'autre est une condition du rapport à soi et trouve ainsi plus de familiarité avec l'idéalisme fichtéen, tel que nous l'avons soutenu.

On comprend peut-être mieux maintenant pourquoi, en isolant la créativité du *logos*, Nietzsche se trouve à refuser l'idée d'histoire universelle et que l'histoire tout court devient suspecte devant ce

qui pour lui prime : la force du présent. Or, le lieu de ce présent, c'est en définitive le corps dans lequel s'enracine la créativité, la volonté de puissance. Pour lui, le *logos* est un épiphénomène du *bios* et, à ce titre, ne peut en être le maître sans en être la maladie, la *contradiction*. Ricœur présente une inversion de ces termes où le *bios* se conçoit certes comme l'origine de mes capacités et de mes dispositions à l'action en tant qu'*homme capable*, voire comme véhémence ontologique, mais dont le déploiement demeure réglé par le *logos*, toute action étant enchâssée dans l'univers symbolique auquel se réfère à la fois l'histoire collective et mon histoire personnelle. Nietzsche, de son côté, cherche à dépasser l'homme en se dépassant lui-même, hors de l'anthropologie où il aurait nécessairement dû se concevoir, au double sens du mot, sous l'angle de la vérité-collectivité. En visant le surhomme, Nietzsche initie le mouvement de rupture avec l'univers symbolique des hommes. Rien de surprenant à ce que le projet herméneutique ricœurien n'en reflète pas du tout les ambitions disproportionnées, et vise plutôt à rendre manifeste, par là même encourager, le partage du sens qui fait la richesse de l'humanité.

Mais peut-être l'égoïsme nietzschéen n'est-il pas, après tout, si éloigné de la générosité dont témoigne Ricœur quand, par la bouche de Zarathoustra, il affirme : « C'est cela votre soif : devenir vous-mêmes des offrandes et des présents : et c'est pourquoi vous avez soif d'accumuler toutes les richesses dans votre âme. »¹⁴²

¹⁴² NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ainsi parlait Zarathoustra*, Coll. « Le livre de poche », n°987, Trad. par G.-A. Goldschmidt, Paris, Librairie générale française, 1983, p. 95.

Bibliographie

Ouvrages généraux

- ABEL, Olivier. *Paul Ricœur : La promesse et la règle*. Coll. « Le bien commun », Paris, Michalon, 1996, 128 p.
- ABEL, Olivier et PORÉE, Jérôme. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Nouvelle édition. Coll. « Vocabulaire de... », Paris, Ellipses, 2009 (1^{re} édition : 2007), 147 p.
- AMALRIC, Jean-Luc. *Ricœur, Derrida : L'enjeu de la métaphore*. Coll. « Philosophies », n°188. Paris, Presses universitaires de France, 2007, 152 p.
- AMALRIC, Jean-Luc. *Paul Ricœur, l'imagination vive : Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*. Coll. « Philosophie », Paris, Hermann, 2014, 686 p.
- ARISTOTE. *Poétique*. Coll. « Tel », n°272, Paris, Gallimard, 1996, 162 p.
- ASTOR, Dorian et autres. *Dictionnaire Nietzsche*. Coll. « Bouquins », Paris, Robert Laffont, 2017, 987 p.
- AUGUSTIN, saint. *Les Confessions*, Trad. par J. Trabucco, Paris, GF-Flammarion, 1964, 380 p.
- AZOUVI, François, REVAULT D'ALLONES, Myriam et autres. *Cahiers de L'Herne : Ricœur, Vol.1*. Coll. « Essais », n° 583, Paris, Points, 2007, 387 p.
- AZOUVI, François, REVAULT D'ALLONES, Myriam et autres. *Cahiers de L'Herne : Ricœur, Vol.2*. Coll. « Essais », n° 584, Paris, Points, 2007, 375 p.
- BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale*, Coll. « Tel », 2 vols, Paris, Gallimard, 1966, 364 et 294 p.
- BERNER, Christian. *La philosophie de Schleiermacher : "Herméneutique", "Dialectique", "Éthique"*, Coll. « Passages », Paris, Cerf, 1995, 281 p.
- BONDOR, George. « Le problème de la lecture chez Nietzsche : Éducation, philologie classique et critique de la modernité », *Hermenias : Journal of Hermeneutics, Art Theory and Art Criticism*, n° 16, 2016, p. 5-14.
- CAMPIONI, Giuliano. *Les lectures françaises de Nietzsche*. Coll. « Perspectives germaniques », Paris, Presses universitaires de France, 2001, 295 p.
- CAUSSAT, Pierre. *Variations philosophiques et sémiotiques autour du langage : Humboldt, Saussure, Bakhtine, Jakobson, Ricœur et quelques autres*. Coll. « Sciences du langage : Carrefours et points de vue », n°18, Louvain-la-Neuve, Academia, 2016, 464 p.
- COLLI, Giorgio. *Écrits sur Nietzsche*. Coll. « L'éclat poche », n°25. Paris, Éclat (1^{re} édition : 1996) 2017, 218 p.
- COLLOQUE DE CERISY-LA-SALLE. (1988 : MANCHE) *Paul Ricœur : les métamorphoses de la raison herméneutique : actes*. Coll. « Passages », Paris, Cerf, 1991, 413 p.

- CONTAT, Michel. « L'honnête malice de Paul Ricœur », *Le Monde*, vol. 43, n°12761, février 1986, p. 17
- CRÉPON, Marc, HARDER, Yves-Jean et autres. « Friedrich Nietzsche », *Les cahiers de L'Herne*, Coll. « Champs. Classiques », n° 1136, 2014, 366 p.
- DARWISH, Housamedden. *Paul Ricœur et la problématique de la méthode dans l'herméneutique : interpréter, comprendre et expliquer dans les théories du symbole, du texte, de la métaphore et du récit*. Coll. « Ouverture philosophique », Paris, Harmattan, 2012, 225 p.
- DARWISH, Housamedden, *Paul Ricœur : la problématique de la méthode et le déplacement de l'herméneutique du texte à l'action et à la traduction : vers une herméneutique du dialogue*, Paris, Harmattan, 2012, 223 p.
- DAU VAN HONG, Paul. *Paul Ricœur, le monde et autrui*. Coll. « Ouverture philosophique », Paris, Harmattan, 2012, 271 p.
- DELACROIX, Christian, DOSSE, François et GARCIA, Patrick. *Paul Ricœur et les sciences humaines*. Coll. « Armillaire », Paris, La Découverte, 2007, 262 p.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*, 13e édition. Coll. « Philosophes », Paris : Presses universitaires de France, (1re édition : 1983) 2005, 101 p.
- DENAT, Céline et WOTLING, Patrick. *Nietzsche : Les premiers textes sur les Grecs*. Coll. « Langage et pensée », n°9, Reims, Epure, 2016, 428 p.
- DILTHEY, Wilhelm. *Œuvres, Vol.1 : Critique de la raison historique, Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*. Coll. « Passages », Trad. de S. Mesure, Paris, Cerf, 1992, 373 p.
- DILTHEY, Wilhelm. *Œuvres, Vol. 3 : L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*. Coll. « Passages », Trad. de S. Mesure, Paris, Cerf, 1990, 144 p.
- DILTHEY, Wilhelm. *Le monde de l'esprit, Vol. II*. Coll. « Bibliothèque philosophique », Trad. de M. Remy, Gentilly, Aubier Montaigne, 1992 (1^{re} édition : 1947), 322 p.
- DOSSE, François. *Paul Ricœur : Les sens d'une vie (1913-2005)*, Édition revue et augmentée, Coll. « Sciences humaines et sociales », n°277, Paris, La Découverte, 2008, 712 p.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Conférences sur la destination du savant (1794)*, Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Trad. par J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1969, 163 p.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Essais philosophiques choisis, 1794-1795*, Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Trad. par L. Ferry et A. Renaut, Paris, Vrin, 1984, 152 p.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Oeuvres choisies de philosophie première (1794-1797)*, Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Trad. par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1964, 316 p.
- FORTIN, Mathieu et CASTELNÉRAC, Benoît. *En compagnie des Grecs : une introduction à la philosophie*, Trad. par B. Castelnérac, Montréal, Fides, 2014, p. 272.

- FREY, Daniel. *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*. Coll. « Études d'histoire et de philosophie religieuses », n°83, Paris, Presses universitaires de France, 2008, 300 p.
- GILBERT, Muriel. *L'identité narrative : une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*. Coll. « Le Champ éthique », n° 36, Genève, Labor et Fides, 2001, 288 p.
- GODBOUT, Louis. *Nietzsche et la probité*. Montréal, Liber, 2008, 232 p.
- GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Coll. « L'ordre philosophique », Paris, Seuil, 1966, 651 p.
- GRANIER, Jean. *Nietzsche*, 10e édition. Coll. « Que sais-je ? », n°2042, Paris, Presses universitaires de France, 2017, 127 p.
- GREISCH, Jean. *Paul Ricœur : L'itinéraire du sens*. Coll. « Krisis », Grenoble, J. Million, 2001, 448 p.
- GREISCH, Jean. *Le cogito herméneutique : l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, Vrin, 2000, 282 p.
- GREISH, Jean. *L'Âge herméneutique de la raison*. Coll. « Cogitatio fidei », n° 133, Paris, Cerf, 1990, 280 p.
- GRONDIN, Jean. *L'herméneutique*, 4e édition. Coll. « Que sais-je ? », n°3758, Paris, Presses universitaires de France, 2017, 127 p.
- GRONDIN, Jean. *Paul Ricœur*, 2e édition mise à jour, Coll. « Que sais-je ? », n°3952, Paris, Presses universitaires de France, (1re édition : 2013) 2016, 127 p.
- GRONDIN, Jean. Compte rendu de « Wilhelm Dilthey, Gudrun Kühne-Bertram, Hans-Ulrich Lessing Briefwechsel. Band I : 1852-1882 » dans *Archives de philosophie*, Volume 75, n° 1, 2012, pp. 137–138
- HAAZ, Ignace. *Nietzsche et la métaphore cognitive*. Coll. « Épistémologie et philosophie des sciences », Paris, Harmattan, 2006, 293 p.
- HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *Une lecture de Par-delà bien et mal : anciennes et nouvelles valeurs chez Nietzsche*. Coll. « Philo », Paris, Ellipses, 2017 (1re édition : 1999), 156 p.
- HÉRACLITE, PARMÉIDE, THALÈS et autres. *Les Présocratiques*. Trad. Par J.-P. Dumont, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », n° 345, Paris, Gallimard, 1988, 1680 p.
- JERVOLINO, Domenico. *Paul Ricœur : Herméneutique et traduction*, Nouvelle édition. Coll. « Philo », Paris, Ellipses, 2007, 142 p.
- KEMP, Peter. *Sagesse pratique de Paul Ricœur : huit études*. Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », Paris, Sandre, 2010, 149 p.
- KREMER-MARIETTI, Angèle. *Nietzsche et les enjeux de la fiction*. Coll. « Commentaires philosophiques », Paris, Harmattan, 2009, 301 p.
- LUBOWICKA, Grazyna. « La sémantique benvenistienne dans l'herméneutique de P. Ricœur », dans *Linx*, vol. 9, 1997, p. 259-270.

- MANICKY, Anthony. « Nietzsche et la radicalisation de l'interprétation », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 4 | 2003, mis en ligne le 27 janvier 2009, consulté le 02 janvier 2018. URL : <http://journals.openedition.org/traces/3823>
- MONGIN, Olivier. *Paul Ricœur*, Nouvelle édition mise à jour. Coll. « Points Essais », n°358, Paris, Seuil (1re édition : 1994) 1998, 288 p.
- « Paul Ricœur », *Philosophie*, n° 132 (janvier 2017), Paris, Minuit, 2017, 159 p.
- POSSATI, Luca Maria. *Ricœur face à l'analogie : entre théologie et déconstruction*. Coll. « Ouverture philosophique », Paris, Harmattan, 2012, 231 p.
- SCHAPP, Wilhelm. *Empêtrés dans des histoires: L'être de l'homme et de la chose*, Coll. « La nuit surveillée », Traduit par J. Greisch, Paris, Cerf, 1992 [1953], 280 p.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Conférences sur l'éthique, la politique et l'esthétique : 1814-1833*. Coll. « Les classiques du christianisme moderne », Genève, Labor et Fides, 2011, 464 p.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Esthétique : tous les hommes sont des artistes*, Coll. « Passages », Trad. par C. Berner, Édité par D. Thouard, Paris, Cerf, 2004, 274 p.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Herméneutique*, Coll. « Lieux théologiques », no. 10, Trad. par M. Simon, Genève, Labor et Fides, 1987, 224 p.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich et BOECKH, August. *Éthique : Le "Brouillon sur l'éthique" de 1805-1806*, Coll. « Passages », Trad. par C. Berner, Paris, Cerf, 2003, 240 p.
- SIMON, Marianna. « Introduction », dans *Herméneutique*, Friedrich D. E. Schleiermacher, Coll. « Lieux théologiques », n°10, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 224.
- SKÚLASON, Páll. *Le cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricœur*. Coll. « La philosophie en commun », Paris, Harmattan, 2003, 354 p.
- TIAHA, David-Le-Duc. *Paul Ricœur et le paradoxe de la chair : brisure et suture*. Coll. « Ouverture philosophique », Paris, Harmattan, 2009, 195 p.
- VALDÈS, Mario J. *A Ricœur Reader : Reflection and Imagination*. Coll. « Theory/Culture », Toronto, Presses de l'Université de Toronto, 1991, 516 p.
- VALLÉE, Marc-Antoine et autres. *Du texte au phénomène : parcours de Paul Ricœur*. Coll. « L'esprit des signes », n° 1, Milan, Mimesis, 2015, 185 p.
- VALLÉE, Marc-Antoine. *Gadamer et Ricœur : la conception herméneutique du langage*. Coll. « Philosophica », Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, 242 p.
- VARTZBED, Éric. *La troisième oreille de Nietzsche : Essai sur un précurseur de Freud*. Coll. « Études psychanalytiques », Paris, Harmattan, 2003, 367 p.
- WALL, John. *Moral creativity : Paul Ricœur and the poetics of possibility*. Coll. « AAR reflection and theory in the study of religion », Oxford/New York, Oxford University Press, 2005, 234 p.

WATTEYNE, Nathalie. « Paul Ricœur : des poèmes aux récits et des récits aux poèmes », *Études littéraires*, Volume 42, n° 2, 2011, pp. 59–68

Œuvres de Ricœur

RICŒUR, Paul. *La critique et la conviction : Entretien avec François Azouvil et Marc de Launay*. Paris, Calmann-Lévy, 1995, 224 p.

RICŒUR, Paul. *Le Juste*. Coll. « Philosophie », Paris, Esprit, 1995, 221 p.

RICŒUR, Paul. *Essais d'herméneutique, Vol. 2 : Du texte à l'action*. Coll. « Points Essais », n°377, Paris, Seuil (1re édition : 1986) 1998, 452 p.

RICŒUR, Paul. *Philosophie de la volonté, Vol. 1 : Le volontaire et l'involontaire*. Coll. « Points Essais », n°622, Paris, Seuil (1re édition : 1988) 2017, 618 p.

RICŒUR, Paul. *Philosophie de la volonté, Vol. 2 : Finitude et culpabilité*. Coll. « Points Essais », n°623, Paris, Seuil (1re édition : 1988) 2009, 582 p.

RICŒUR, Paul. *Parcours de la reconnaissance : trois études*. Coll. « Folio Essais », n° 459, Paris, Gallimard, 2005, 431 p.

RICŒUR, Paul. *L'idéologie et l'utopie*. Coll. « Essais », n° 538, Trad. de M. Revault d'Allonnes et J. Roman. Paris, Seuil, 2016 (1re édition : 1997), 410 p.

RICŒUR, Paul. *Sur la traduction*. Coll. « Traductologiques », n° 8, 2016 (1ère édition : 2004), 49 p.

RICŒUR, Paul. *Cinq études herméneutiques*. Coll. « Logos », n° 1, Genève, Labor et Fides, 2013, 139 p.

RICŒUR, Paul. *La métaphore vive*. Coll. « L'ordre philosophique », Paris, Seuil, 1972, 416 p.

RICŒUR, Paul. *Temps et récit, Vol. 1 : L'intrigue et le récit historique*. Coll. « L'ordre philosophique », Paris, Seuil, 1983, 319 p.

RICŒUR, Paul. *Temps et récit, Vol. 2 : La configuration du temps dans le récit de fiction*. Coll. « L'ordre philosophique », Paris, Seuil, 1984, 240 p.

RICŒUR, Paul. *Temps et récit, Vol.3 : Le temps raconté*. Coll. « L'ordre philosophique », Paris, Seuil, 1985, 432 p.

RICŒUR, Paul. *Histoire et vérité*. Coll. « Esprit », Paris, Seuil, 1955, 336 p.

RICŒUR, Paul. *Parcours de la reconnaissance : trois études*. Coll. « Folio Essais », n° 459, Paris, Gallimard, 2005 (1re édition : 2004), 431 p.

RICŒUR, Paul. *De l'interprétation : essai sur Freud*. Coll. « L'ordre philosophique », Paris, Seuil, 1965, 534 p.

RICŒUR, Paul. *Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique*. Coll. « L'ordre philosophique », Paris, Seuil, 1969, 501 p.

RICŒUR, Paul. *Réflexion faite : autobiographie intellectuelle*. Paris, Esprit, 1995, 115 p.

RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Coll. « Points Essais », n° 330, Paris, Seuil, 2015 (1re édition : 1990), 424 p.

RICŒUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Coll. « Points Essais », n° 494, Paris, Seuil, 2003 (1re édition : 2000), 689 p.

Œuvres de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. *La téléologie à partir de Kant*. Coll. « Rhizome », Trad. de A. Taton, Paris, Eterotopia France, 2017, 128 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Œuvres, Vol. 1*. Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 2000, 1158 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Contribution à la généalogie de la morale*. Coll. « Commentaires philosophiques », Trad. par A. Kremer-Marietti, Paris, Harmattan, 2006, 305 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crépuscule des idoles ou Comment philosopher à coups de marteau*. Coll. « Folio Essais », n°88, Trad. de J.-C. Hémary, Paris, Gallimard, 1988, 152 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Par-delà bien et mal*. Coll. « Folio Essais », n° 70, Trad. de C. Heim. Paris, Gallimard, 1987, 288 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Coll. « Babel. Les philosophiques », n° 302, Trad. de N. Gascuel, Arles, Actes Sud, 2002 (1re édition : 1998), 80 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Le gai savoir*. Coll. « GF » n° 718, Trad. de P. Wotling. Paris, Flammarion, 1997 (1re édition : 1989), 448 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *L'Antéchrist suivi de Ecce homo*, Coll. « Folio Essais » n° 137, Trad. de J.-C. Hémary. Paris, Gallimard, 1990, 342 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *La généalogie de la morale*, Coll. « Folio Essais », n° 16, Trad. par I. Hildenbrand et J. Gratien, Paris, Gallimard, 1985 (1re édition : 1966), 224 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humain, trop humain, Vol. I*, Coll. « Folio Essais », n° 77, Trad. par G. Colli et M. Montinari. Paris, Gallimard, 1987 (1re édition : 1981), 400 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Le cas Wagner*, Coll. « Folio Essais », n° 169, Trad. par J.-C. Hémary, Paris, Gallimard, 1991 (1ère édition : 1980), 163 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Vie et vérité*, 9e édition, Coll. « Les grands textes », n° 33, Trad. de J. Granier, Paris, Presses universitaires de France, 2001 (1re édition : 1992), 232 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *La naissance de la tragédie*, Coll. « Médiations », Trad. par C. Heim, Paris, Denoël, 1994 (1re édition : 1970), 368 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Deuxième considération intempestive : de l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*. Coll. « La petite collection » n° 288, Trad. par H. Albert, Paris, Mille et une nuits, 2000, 126 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard.

Tome I : *La Naissance de la tragédie ; Fragments posthumes 1869-1872* (vol. 1) Trad. par M. Haar, P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, 1977, 566 p.

Écrits posthumes 1870-1873 (vol. 2) Trad. par J.-L. Backès, M. Haar et M. de Launay, 1975, 390 p.

Tome II : *Considérations inactuelles I-II ; Fragments posthumes 1872-1874* (vol. 1) Trad. par P. Rusch, 1990, 552 p.

Considérations inactuelles III-IV ; Fragments posthumes 1874-1876 (vol. 2), Trad. par H.-A. Baatsch, P. David, C. Heim, P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, 1988, 592 p.

Tome III : *Humain trop humain ; Fragments posthumes 1876-1878* (vol. 1), Trad. par R. Rovini, 1988, 616 p.

Humain trop humain ; Fragments posthumes 1878-1879 (vol. 2), Trad. par R. Rovini, 1988, 528 p.

Tome IV : *Aurore ; Fragments posthumes 1879-1881*, Trad. par J. Hervier, 1970, 792 p.

Tome V : *Le Gai Savoir ; Fragments posthumes 1881-1882*, Trad. par P. Klossowski et Marc B. de Launay, 1982, 696 p.

Tome VI : *Ainsi parlait Zarathoustra*, Trad. par M. de Gandillac, 1972, 456 p.

Tome VII : *Par-delà bien et mal ; La généalogie de la morale*, Trad. par C. Hiem, I. Hidenbrand et J. Gratien, 1971, 408 p.

Tome VIII : *Le cas Wagner, Crépuscule des Idoles, L'Antéchrist, Ecce Homo, Nietzsche contre Wagner* (vol. 1), *Dithyrambes de Dionysos ; Poèmes et fragments poétiques posthumes (1882-1888)* (vol. 2), Trad. par J.-C. Hémery, 1974, 600 p.

Tome IX : *Fragments posthumes, Été 1882 – printemps 1884*, Trad. par A.-S. Astrup et M. de Launay, 1997, 936 p.

Tome X : *Fragments posthumes, Printemps – automne 1884*, Trad. par J. Launay, 1982, 392 p.

Tome XI : *Fragments posthumes, Automne 1884 – automne 1885*, Trad. par M. Haar et M. de Launay, 1982, 528 p.

Tome XII : *Fragments posthumes, Automne 1885 – automne 1887*, Trad. par J. Hervier, 1979, 392 p.

Tome XIII : *Fragments posthumes, Automne 1887 – mars 1888*, Trad. par H.-. Baatsch et P. Klossowski, 1976, 456 p.

Tome XIV : *Fragments posthumes, début 1888 – début janvier 1889*, Trad. par J.-C. Hémery, 1977, 472 p.